

في الأدب والعباسي

الرؤية والفن

تأليف

المكشور عيسى الدين اسماعيل

الأستاذ بجامعة عين شمس وبيروت العربية

دار النهضة العربية

للطباعة والنشر
بمصر



في الأدب العباسي

الرؤية والفن

تأليف

الدكتور عز الدين اسماعيل

الأستاذ بجامعة عين شمس وبيروت العربية

١٩٧٥

دار النهضة العربية

للطباعة والنشر
بيروت ص.ب. ٧١٩

رفیق

افتتاح

هناك عصران في حياة الأدب العربي قد ظفرا بمزيد من عناية الدارسين ومؤرخي الأدب العربي ، هما العصر الجاهلي والعصر العباسي . أما بالنسبة للعصر الجاهلي فربما كانت العناية قد اتجهت إليه بوصفه البداية ، وأما بالنسبة للعصر العباسي فلأنه يمثل قمة التطور الفني للأدب العربي القديم .

ولأن العصر العباسي قد امتد في التقسيم التاريخي للزمن حقبة طويلة بين سنة ١٣٢ هـ وسنة ٦٥٦ هـ فقد درج مؤرخو أدب هذا العصر على تقسيمه داخلياً إلى عدد من العصور ، ودراسة كل عصر منها دراسة مستقلة . على أن مبررات هذا التقسيم - الذي يرتبط بأحداث تاريخية أو تغيرات في بعض مظاهر الحكم - لم تعد مقنعة ، لأن النقلة الكبيرة التي أحدثتها الثورة العباسية في حياة العرب والمجتمع الإسلامي بعامه ظلت تمثل الإطار العام لحياة الدولة الجديدة ، الذي يستوعب كل ما بداخله من تنوع ، دون أن يصيبه تغير جذري أو جوهري . ومن ثم فإن كل المتغيرات التي كانت تطرأ على حياة المجتمع في هذه الدولة لم تكن تحدث انقلاباً حقيقياً في شتى وجوه هذه الحياة ، بل كانت تحدث في الغالب نتيجة لألوان الصراع المختلفة ، السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية ، التي كانت تتبادل مراكز القوة في ذلك المجتمع . وبعبارة أخرى نقول : إن كل الصراعات التي تمثلت في إطار الدولة العباسية منذ بدايتها قد ظلت مستمرة حتى نهايتها ، تخف وطأة بعضها حيناً وتشتد حيناً ، أو ترجح كفة أحد الطرفين

المتصارعين كفة الطرف الآخر مرة ، ثم تعود لترجحها الكفة الأخرى ، ولكن عنصر الاستمرار يظل هو السمة العامة للعصر كله .

حقاً إن تطوراً كبيراً حدث في إبان العصر العباسي ، ارتفع فيه الخط البياني لنمو الحياة حتى بلغ الذروة . ثم عاد فاتجه نحو الهبوط بتحليل الدولة الكبرى إلى دويلات لها كيائها القوي المستقل ولها حياتها الخاصة ، ولكنه يظل خطأ واحداً ممتداً من نقطة البداية حتى نقطة الانكسار .

ومن ثم فإننا نرى أن التصور الأفضل للعصر العباسي هو تصويره جملة وليس مجزأً . وعن هذا التصور صدرنا في تشكيل مادة الدراسة التي يضمها هذا الكتاب .

إن العصر العباسي عصر معقد بالغ التعقيد . ومتداخل في الوقت نفسه تداخلاً مذهلاً وفي بعض الأحيان مربكاً . ومن ثم فإن فهم أي مكون من مكوناته بمعزل عن المكونات الأخرى لا يمكن أن ينتهي إلى تصورات كاملة أو دقيقة . فهناك — على سبيل المثال — صراع بين الشيعة والعباسيين حول شرعية الحكم ، وفي الوقت نفسه هناك صراع بين المعتزلة وأهل السنة . لكن الشيعة أيضاً كانوا في صراع مع أهل السنة ، دون أن يكون هناك أدنى وئام بين العباسيين (الطرف الثاني في الصراع الشيعي العباسي) وبين أهل السنة على مدى مائة عام من حياة الدولة ، بل ربما كان الصراع بينهما في تلك الحقبة على قدر غير يسير من العنف . وقس على هذا موقف كل العناصر السياسية والاجتماعية والفكرية المكونة لكيان الدولة .

والأدب الذي كان دائماً أداة التعبير لكل العناصر المتصارعة كان لا بد أن تتمثل في حياته صورة هذا التعقيد والتداخل في حياة المجتمع . ومن ثم فإن فهم هذا الأدب — بكل ما يعكس من تناقضات — لا يمكن أن يتم إلا في إطار ذلك المصطخب الزاخر بصراعات العصر . ليس يكفي — على سبيل المثال — أن نعرف أن الشاعر الفلاني قد مدح الخليفة العباسي الفلاني ، بخاصة إذا كان

هذا الشاعر علوياً أو علوي الميول ، بل لا بد أن نعرف لم مدحه وبم كان هذا المدح ؛ إذ ليس في مقدورنا أن نتحدث عن صدقه أو كذبه في هذا المدح دون أن نجيب عن هذين السؤالين . ولكي نجيب عن هذين السؤالين لا بد أن تكون خريطة المجتمع – إذا صح التعبير – بكل خطوطها وتعاريجها المتلاقية والمتقاطعة واضحة أمامنا . وقس على هذا الشاعر الذي يسب العرب ويشتمهم ويحقر من شأنهم ، وفي الوقت نفسه يدبج المدح في أحد الخلفاء فتقبل منه مدائحه ، والشاعر الذي ينقلب من أقصى طرف المجون والحلاعة إلى أقصى طرف الزهد ، وما شاكل ذلك .

ومن أجل هذا كله انقسمت هذه الدراسة إلى جزئين رئيسيين . في الجزء الأول محاولة لرؤية عناصر الصراع الكبرى التي شكلت حياة المجتمع العباسي ، وتتبع الخط الدرامي لكل منها في مراحلها المختلفة ، مرتبطاً في الوقت نفسه بالأدب الذي تولد عنه وصاحبه . وبهذه الطريقة يتم تصنيف موضوعات الأدب في ذلك العصر بطريقة تلقائية وطبيعية ، وفقاً لألوان الصراع المختلفة التي شهدتها العصر ، والتي كان هذا الأدب ثمرة لها . وقد وزعت الفصول في هذا القسم بحيث يتناول كل فصل منها وجهاً من وجوه ذلك الصراع .

أما الجزء الثاني فقد انصب على الأدب ذاته ، من حيث القضايا الفنية التي طرحها في ذلك العصر وكانت محوراً لصراع كذلك ، ومن حيث ما جد فيه بفعل التطور ، في أشكاله وأبنيته وأساليبه ولغته ، وفي الموضوعات التي كان لها دائماً صفة الاستمرار في الأدب العربي القديم ، والموضوعات التي طرأت عليه في ذلك العصر .

والهدف الأخير من هذا الكتاب هو أن يضع بين أيدي الدارسين من طلاب الجامعات تصوراً موضوعياً وفنياً كافياً لذلك العصر البالغ التعقيد ، الذي كان – مع ذلك ، أو بسبب ذلك – بالغ الحصب والثراء .

عز الدين اسماعيل

والله الموفق .

الباب الأول
الأدب العباسي في رحلة العصور

الفصل الأول التوبة العباية

تختلف الآراء حول الأسباب المباشرة وغير المباشرة التي أدت إلى انهيار الدولة الأموية ثم سقوطها في سنة ١٣٢ هـ . وبعض هذه الأسباب يتجه إلى تحليل الأسرة المروانية من داخلها ووقوع النزاع على السلطة بين أفرادها ، ذلك النزاع الذي كان مرده إلى السياسة الخاطئة التي سار عليها الأمويون في توليتهم العهد اثنين يلي أحدهما الآخر ^(١) . وبعضها يرجع إلى ما يقال عن انشغال خلفاء بني أمية ببلذاتهم عن تفقد أمور الدولة ، وإلى ظلمهم الرعية ، حتى أياسوا الناس من إنصافهم ، فتمنوا الراحة منهم ^(٢) . وبعضها يرجع إلى الصراع القبلي بين اليمنية والنزارية ، ذلك الصراع الذي فت من عضد الدولة ، بخاصة في المناطق الشرقية منها ، في العراق وما والاها ، حيث انتهى الأمر إلى فقدان الدولة سيطرتها على تلك المناطق . ومنها كذلك اضطراب النظام المالي للدولة . وظهور الطبقية بشكل حاد بين العرب وبين أهالي البلاد المفتوحة ،

(١) انظر حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي - مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة - ط ٥ سنة ١٩٥٩ ، ج ٢ ص ٧ .

(٢) انظر المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ١٩٤ .

إلى غير ذلك من الأسباب الماثورة في كتب التاريخ القديمة والحديثة ^(١) .

وكل هذه الأسباب ، أو بعضها ، يكون صالحاً لتفسير سقوط الدولة الأموية بصفة نهائية لو لم يكن هناك عنصر مناوأة للأمويين في شرعية حكمهم وأحقيتهم في ولاية أمر الناس . وأعني به الشيعة . ذلك أن استشهاد الحسين في كربلاء ، وتنازل أخيه الحسن عن حقه في الخلافة ، ومبايعة علي زين العابدين ليزيد بن معاوية ثم لعبد الملك بن مروان ، ثم مبايعة محمد بن علي لعبد الملك نفسه — كل ذلك لم يكن معناه مطلقاً أن الشيعة ألقت سلاحها وتركت الأمر نهائياً لبني أمية . فلم يكن رأي الشيعة في هؤلاء الذين تنازلوا عن حقهم إلا أنهم مغلوبون على أمرهم . وحين مات محمد بن علي « غلا فيه بعضهم فأنكر موته وقال إنه تغيب وسيرجع ، وأشار إلى ذلك شاعرهم السيد الحميري :

ألا إن الأئمة من قريش	ولا الحق أربعة سواء
على والأئمة من بني	هم الأسباط ليس بها خفاء
فسبط سبط إيمان وبسر	وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى	يقود الخيل يقدمها اللواء ^(٢) .

وقد ظلت فكرة الإمام المستتر . وعودته ذات يوم « يقود الخيل » لكي يحل العدالة ويعيد الحق إلى نصابه . تمثل أكثر من رمز يلتف حوله لا العلويون وحدهم بل كل من يقع عليهم الغبن وينشدون الخلاص . أما بالنسبة للأمويين — ولماذا لا نقول للعباسيين أيضاً بعدهم ؟ ! — فقد كانت تمثل دائماً شعباً مخيفاً يهدد كيانهم ويزعج أمنهم ويزلزل عروشهم .

ومن ثم يمكننا بلغة العصر أن نقول إن الشيعة قد مثلت في حياة الدولتين الأموية والعباسية دور المعارضة السياسية . وأنها تسلحت لهذا الدور ، وطورت وسائلها وفقاً لما كانت تقتضيه الظروف التاريخية . وفي ضوء هذه الحقيقة يمكننا

(١) راجع عبد العزيز الدوري : العصر العباسي الأول — بغداد سنة ١٩٤٥ — ص ٥ - ١٨ .

(٢) محمد الحضري : الدولة العباسية — المكتبة التجارية بمصر — ط ١٠ ص ١٢ .

أن ننظر إلى شعراء الشيعة في تلك الحقبة من التاريخ بوصفهم شعراء المعارضة .

وقد استطاع الأمويون أن يصمدوا للثورات الشيعية أو التي رفعت شعار التشيع ، وأن يقضوا عليها . وكذلك الأمر بالنسبة لثورات الخوارج . ولكن الثورة التي أجهزت عليهم كانت هي ثورة العباسيين .

وهنا يحق لنا أن نتساءل : هل كانت ثورة العباسيين هذه ثورة بالمعنى الحقيقي للكلمة ؟ وفيم كانت تختلف عن سابقاتها من الثورات ؟ ولكي نجيب عن هذا ينبغي لنا تتبع هذه الثورة من بدايتها .

بعد موت محمد بن الحنفية انقسم أشياعه فريقين : فريقاً أنكر موته وقرر اختفائه ثم رجعته . وفريقاً أقر بوفاته وعهد بالولاية من بعده لابنه أبي هاشم . وقد عرف هذان الفريقان باسم الكيسانية .

وهناك فريق آخر رأى حصر الإمامة في أبناء علي من فاطمة ، وله في هذا حجة . ومن ثم فإنه بعد أن استشهد الحسين رأى هذا الفريق أن الإمامة قد انتقلت منه إلى ابنه علي زين العابدين . وقد عرف هذا الفريق باسم الإمامية . ولكن هذا الفريق ما لبث كذلك أن انقسم بعد وفاة علي زين العابدين إلى قسمين : قسم جعل الإمامة في ابنه محمد الباقر ، وآخر في ابنه زيد . وقد عرف أنصار زيد بالشيعة الزيدية .

وباسم الكيسانية كانت ثورة المختار بن أبي عبيد الثقفي على الأمويين ، ولكنها كانت ثورة مترددة ، على الرغم من انتشار أمرها في الكوفة وما جاورها ، إذ ضربت العرب فيها بالموالي ، وانحرفت إلى معتقدات فيها آثار مزدكية وحلولية تجافي طبيعة العقيدة الإسلامية . وقد استطاع الأمويون القضاء عليها .

وباسم الزيدية خرج زيد بن علي في الكوفة كذلك ومعه شيعته على الأمويين وطلب الخلافة لنفسه . ولكن الأمويين استطاعوا كذلك أن يقضوا

على ثورته ، وقتلوه وصلبوه ، وكان ذلك في سنة ١٢٢ هـ . وحين قام ابنه يحيى بعده بثلاث سنوات كان مصيره كمصير أبيه .

ولكن ما علاقة العباسيين بكل ذلك ؟ وقبل هذا من العباسيون أنفسهم ؟

أما العباسيون فهم الذين انحدروا من نسل العباس بن عبد المطلب ، عم النبي عليه السلام . وقد انقضى القرن الأول الهجري كله أو كاد دون أن يظهر أحد منهم على مسرح الأحداث السياسية . توفي العباس نفسه في أواخر خلافة عثمان بن عفان . وكان أبرز أبنائه عبد الله . وقد انصرف عبد الله إلى التفقه في الدين حتى صار حجة في التفسير والسنة ، ولم تكن له مطامح سياسية . أما ابنه علي فيبدو ان فكرة الخلافة راودته ، وإن كنا لا نعرف له حركة في سبيل تحقيقها . وكل ما هنالك انه كان قد جاء إلى دمشق في عهد عبد الملك ليقم فيها . وكان فيما يبدو لا يمسك لسانه عن ترديد أن الأمر سيكون في أبنائه ، حتى إن الوليد بن عبد الملك « ضربه بالسوط ، وحمل على بعير بُدّار به ، ووجهه مما يلي الذنب . وصائح يصيح عليه : هذا علي بن عبد الله الكذاب . فدنا منه رجل فقال : ما هذا الذي نسبوك فيه إلى الكذب ؟ قال بلغهم قولي : إن هذا الأمر سيكون في ولدي . والله ليكون فيهم حتى يملكهم عبيدهم الصغار العيون . العراض الوجوه . الذين كأن وجوههم المِجَنّ المطرقة » (١) .

والخبر على هذا النحو يتطلب حذرا شديدا في تقبله ، إذ ينسب إلى علي القدرة على التنبؤ بما سيكون من أمر اعتماد خلفاء بني العباس من أبنائه في القرن الثالث الهجري على العنصر التركي في إدارة أمور الدولة حتى يغلبهم الترك على أمرهم .

(١) أخبار الدولة العباسية ، وفيه أخبار العباس وولده ، لمؤلف مجهول من القرن الثالث الهجري ، بتحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي - دار الطليعة ببيروت سنة ١٩٧١ - ص ١٣٩ .

وعلى كل فالظاهر أن الأمويين ضاقوا به في دمشق فأخرجوه الوليد وأسكنه الحميمة .

ومن جهة أخرى أوقع زيد بن الحسن بن علي بأبي هاشم بن محمد بن الحنفية عند الوليد بن عبد الملك لخلاف بينهما ، واتهمه لديه بأنه اتخذ لنفسه شيعة من أهل العراق يأتون به ، فسجنه الوليد في دمشق حتى تشفع له علي بن العابد بن الحسين فأخرجوه الوليد من سجنه وأبقاه في دمشق ليكون قريباً منه . وجعله يغشى مجلسه . ويبدو أن أبا هاشم كان جَدِّلاً ، وأنه كان يضايق الوليد في مجلسه ، فطلب إليه هذا الأخير أن يرحل عنه ، فرحل . وخرج مع أبي هاشم ابن بُجَيَّر مشيعاً له فيمن خرجوا لنفس الغرض ، حتى إذا جاوز الركب غوطة دمشق وقف أبو هاشم فأوصى سلمة بن بجير بما أوصاه في حاجته ، ثم همس له بشيء لم يسمعه غيره . واستشعر أبو هاشم العلة واختلاف الناس في سببها ، ولكن أبا هاشم نفسه قال : ما أحب منيبي إلا كائنة بهذا البلد ، وما أمرضني إلا ما دخلني من عُنُوتِ الوليد ^(١) . وعند ذاك عرج أبو هاشم على محمد بن علي بن عبد الله بن العباس في الحميمة . ولم يكن لأبي هاشم بن محمد بن الحنفية عقب ، فحين دنا أجله أوصى لمحمد ، وأعلم خاصة شيعته بأن الأمر قد انتقل إلى بني العباس بموجب هذه الوصية . وأن عليهم طاعتهم وموالاتهم ، وكان هذا في سنة ٩٧ أو ٩٨ هـ . وهكذا صارت الشيعة الكيسانية من أنصار أبي هاشم ^(٢) هم أول دعاة لبني العباس . وإذن فقد كان محمد بن علي هو أول شخصية من بني العباس تتولى زعامة أحد أجنحة المعارضة السياسية ضد الحكم الأموي ، بعد أن آل إليه الأمر بوصية أبي هاشم ^(٣) . وعند هذه المرحلة اطمأن بنو العباس إلى أنهم صاروا

(١) نفسه ص ١٨٣

(٢) ويسون بالهاشمية ، نسبة إلى أبي هاشم .

(٣) عن وجهات النظر المختلفة في حقيقة خبر هذه الوصية راجع : فاروق عمر : طبعة الدعوة العباسية - دار الإرشاد ببغروت ، ط ١ سنة ١٩٧١ ص ١١٠ فما بعدها .

أصحاب حق في الخلافة ، وما عليهم إلا أن ينشطوا في الدعوة لأنفسهم .
ولكن يبدو أن محمد بن علي كان حاد الذكاء بعيد النظر ، إذ رأى أن
القيام بأي ثورة آنذاك سيعرضهم لبطش الأمويين ، بل إن مجرد الإعلان عن
أنفسهم ودعوتهم سيجر عليهم المتاعب ، وسيفسد الأمر عليهم . ومن ثم
فقد آثر أن تظل الحركة سرية ، مستفيدا في هذا من التنظيم السري الذي كان
لأبي هاشم .

وقد كان هيكل التنظيم السري الذي سار عليه محمد بن علي يتكون على
النحو التالي :

كان محمد نفسه على رأس التنظيم ، يليه ميسرة مولى علي بن عبد الله
مقيماً على الدعوة في الكوفة ، ومحمد بن خنيس وأبو عكرمة السراج على
خراسان . وبلي هؤلاء اثنا عشر نقيباً يختص كل منهم بعدد من الدعاة .
ثم نظراء النقباء وعددهم عشرون ، وقيل إنهم واحد وعشرون ^(١) ، ولكن
يبدو أنهم كانوا اثني عشر ، يحل الواحد منهم محل النقيب إذا توفي . وبلي
هؤلاء جميعاً سبعون من الدعاة ، وكان بعض نظراء النقباء منهم ^(٢) .

وقد فكر محمد في أنسب الأماكن لنشر دعوته ، فقال لدعاته حين أراد
توجيههم إلى الأمصار : « أما الكوفة وسوادها فشيعة علي وولده ، وأما البصرة
وسوادها فعثمانية تدين بالكف – تقول كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله
القاتل – وأما الجزيرة فحرورية مارقة ، وأعراب كأعلاج ، ومسلمون
في أخلاق النصارى ، وأما أهل الشام فليس يعرفون إلا آل أبي سفيان وطاعة
بني مروان ، وعداوة راسخة وجهل متراكم ، وأما مكة والمدينة فقد بخلب
عليهما أبو بكر وعمر . ولكن عليكم بخراسان ؛ فإن هناك العدد الكثير ،

(١) أخبار الدولة العباسية ، ص ٢٢٠

(٢) نفسه ص ٢١٩ .

والجلد الظاهر ، وهناك صدور سليمة وقلوب فارغة ، لم تنقسمها الأهواء ، ولم يتوزعها الدغل . وهم جند لهم أبدان وأجسام ومناكب وكواهل وهامات ولحى وشوارب وأصوات هائلة ولغات فخمة تخرج من أجواف منكرة . وبعد فإني أتفاءل إلى المشرق ، وإلى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق « (١) » .

ولهذا الخبر مفزاه البعيد ، إذ أن محمدا لم يكتف باختيار أنسب البيئات في وقته لتقبل الدعوة فحسب ، بل أنسب الجماهير التي يمكن أن يعول عليها عندما تخرج الدعوة من السرية إلى العلن ، ويكون عليها حتما أن تصطدم بقوات الأمويين المحاربة . هذا فضلا عن أن جماهير أهل خراسان مفعمون بالحق على بني أمية ، وينتظرون من يقودهم إلى الثورة .

وقد يبدو محمد صاحب خيال شاعري حين يتحدثنا عن تفاؤله إلى المشرق ، وإلى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق ، ولكن الأمر فيما يبدو يتجاوز الخيال الشاعري إلى رؤية إلى المستقبل هي أكثر من واقعية . ذلك أن هذا الاتجاه إلى الشرق كان يحمل في طياته بذور التحول الجوهري في تاريخ الحضارة الإسلامية ، من حضارة عربية صرف إلى حضارة إسلامية . وهو التحول الذي تم في عهد بني العباس . فإن دلت رؤية محمد هذه على شيء فإنما تدل على إدراكه السليم لمسار التاريخ ، وإن الحركة العربية كانت عند نهاية القرن الأول الهجري قد أدت دورها فيما أنجزت من فتوحات ، وفيما نشرت من الدعوة الإسلامية في أبناء الشعوب المفتوحة ، وأن الفكرة الإسلامية وحدها هي التي تستطيع أن تخلق الانسجام بين الشعوب المختلفة التي صارت تكون جسم الدولة .

وقد انطلق دعاة العباسيين في خراسان بخاصة ، إذ لم تكن الكوفة بالنسبة إليهم سوى مركز التقاء وهمزة وصل بينهم وبين محمد . وقد اجتهد الدعاة في كسب الأنصار ، ولكن حدث أن افترض أمر بعضهم فكان يسجن أو

(١) محمد الحضري : نفسه ص ١٤ .

ينكل به . وقد حدث في سنة ١١٨ هـ أن أرسل بكير بن ماهان (وكان محمد بن علي قد أقامه على الدعوة بعد وفاة ميسرة في سنة ١٠٥ هـ) عمار بن يزيد إلى خراسان ليرأس الدعوة فيها . وقد اتخذ عمار لنفسه اسماً آخر هو خدّاش ، وأقام في مرو ، وأخذ في نشر الدعوة فأصاب أعوانا كثيرين ، ولكنه انحرف إلى معتقدات خُرّمية ومزدكية تسمح بالمشاركة في المال وفي النساء . واكتشف أمره فنكل به الوالي وقتله . وبعد مقتله تبرأ محمد بن علي منه ، لانحرافه ، وأقام على الدعوة بعده سليمان بن كثير الخزاعي .

وتبرؤ محمد بن علي من خدّاش يتم عن حنكة سياسية وبصر بالأمور . ولعله كان يدرك أن بعض دعاة الثورة كثيرا ما يركبون موجتها ويتحدثون باسمها وهم في الوقت نفسه يحولونها عن وجهتها ، أي أنهم يدمرونها من داخلها . ولو أن خدّاشا أو غيره نجح في دعوته لتعرضت الثورة العباسية نفسها إلى التحلل قبل أن يتم لها ما أرادت .

وأيا كان الأمر فإن محمدا توفي في غرة ذي القعدة سنة ١٢٥ هـ ^(١) ، وإن اختلفت الأقوال في تاريخ وفاته ^(٢) . وتزعم الدعوة بعده ابنه إبراهيم وصار هو الإمام . وتوفي بكير بن ماهان كبير الدعاة في الكوفة فعين إبراهيم الإمام في مكانه حفص بن سليمان الذي عرف بأبي سلّمة الخلال . وكان بكير بن ماهان قد اشترى مولى لعيسى بن معقل العجلي ولقنه أصول الدعوة وأرسل به سنة ١٢٥ هـ إلى محمد بن علي فتوسم فيه الذكاء والفهم وقوة العزيمة ، حتى إذا صار إبراهيم الإمام بعد أبيه محمد وجد الدعوة في حاجة إلى شخص مثله ، يقوم بها في خراسان . ذلكم هو أبو مسلم الخراساني ، « وكان اسمه من قبل إبراهيم بن ختنكان ، فتسمى بعبد الرحمن بن مسلم ، ويقال بل

(١) الدوري : نفسه ص ٢٤ .

(٢) انظر أخبار الدولة العباسية ص ٢٣٩ . وقد جمعه أوليري ديلاسي في كتابه « الفكر العربي ومركزه في التاريخ » (ترجمة اسماعيل البيطار - دار الكتاب اللبناني بيروت سنة ١٩٧٢) في سنة ١٢٦ هـ - ص ٨٩ .

صماه الإمام إبراهيم بهذا الاسم ^(١) . وكان من وصيته له ان قال : « يا عبد الرحمن إنك رجل منا أهل البيت فاحفظ بوصيتي . وانظر هذا الحي من اليمن فأكرمهم وحل بين أظهرهم ، فإن الله لا يتم أمره إلا بهم . وانظر هذا الحي من ربيعة فاتهمهم في أمرهم ، وانظر هذا الحي من مضر فإنهم العدو القريب الدار ، فاقتل من شككت في أمره ، ومن كان في أمره شبهة . ومن وقع في نفسك منه شيء . وإن استطعت ألا تدخ بخراسان لسانا عربيا فافعل ، فأبما غلام بلغ خمسة أشبار تهمه فاقتله ، ولا تخالف هذا الشيخ (يعني سليمان بن كثير) ولا تعصه . وإن أشكل عليك أمر فاكتف به مني » ^(٢) .

وهي وصية غريبة؛ ففي الوقت الذي يدعو فيه الإمام أبا مسلم إلى تأليف القبائل اليمنية ، والحلول بين ظهرانيهم للاستعانة بهم ، بدعوه كذلك إلى استئصال شأفة كل من تكلم بالعربية . وقد فتح هذا النص المجال لتصورين مختلفين للطابع العام للثورة العباسية . أحدهما أنها ثورة فرس وموال ضد العرب . وهو التصور الأغلب . والثاني أنها ثورة عربية بصفة أساسية ، وليس الفرس والموالي سوى عنصر ثانوي فيها .

ويغلب على ظننا أن هذا الخلاف في التصور يرجعه إلى كثرة الروايات القديمة عن أخبار بني العباس ، وما قد يكون قد أدخل عليها من تحريف ونقص وزيادة . فلو حذفت من وصية الإمام هذه العبارة الخاصة باستئصال شأفة كل من تكلم بالعربية – والتناقض بينها وبين صدر الوصية حاد بحيث لا يمكن تصور أن يقع فيه شخص عادي فضلا عن إبراهيم الإمام السياسي المدبر – إذن لاستقامت الفكرة على النحو التالي : أن إبراهيم الإمام يرى أن القبائل اليمنية أيسر تقبلا للثورة لأنها في الواقع كانت فيما يشبه الثورة على الحكم الأموي وعلى ولاية بني أمية الممالئين للقبائل المضربة ، وبخاصة القيسية

(١) نفسه ص ٢٥٥ .

(٢) راجع الدوري : نفسه ص ٢٨ والمضري : نفسه ص ٢١ .

الذين كان جل اعتماد نصر بن سيار - أمير خراسان من قبل الأمويين - عليهم . فالهدف إذن هو استغلال هذا الصراع القبلي في القضاء على الأمويين ومن والاهم . وإذن فالثورة العباسية في حقيقتها ليست ثورة عربية صرفا ، كما أنها ليست ثورة للفرس والموالي ، ولكنها ثورة عرفت كيف تستغل كل العناصر الممكنة ، المسعفة على نجاحها . وبعبارة موجزة أقول : إن إبراهيم الإمام نجح في أن يجعل كل عنصر من العناصر التي أسهمت في الثورة يستشعر أنها ثورته ، وأنها لصالحه الخاص . ومن ثم دخل في الثورة كل المشيعين للبيت الهاشمي على اختلاف مذاهبهم ، كل يحسب أن الإمام منهم . ذلك أن إبراهيم الإمام طلب من نقبائه أن يحجبوا اسمه ، إلا عن أشد الدعاة إخلاصا ، وأن تسير الدعوة في الناس باسم الإمام « الرضا من آل محمد » . وحين تتكشف الحقيقة بعد قيام بني العباس سيتضح أنهم كانوا حربا على الشيعة وعلى الفرس المواليين لهم ، ولكنهم مع ذلك لم يمكنوا للعرب إلا بالقدر الذي يحتاج إليه توازن الدولة .

وإذا نحن استعدنا هنا ما قلناه آنفا عن رؤية محمد بن علي المتجهة نحو المشرق ، اتضح لنا أن النقلة التاريخية التي استهدفت الثورة العباسية تحقيقها هي تهيئة المناخ لنمو مجتمع إسلامي متوازن .

- ٢ -

خرج أبو مسلم إلى خراسان بأمر إبراهيم الإمام ليكون ممثلا له عند اندلاع الثورة . ويبدو أن سليمان بن كثير امتعض أول الأمر لهذا الإجراء ، ولم يملك إلا أن يقول : « صلينا بمكروه هذا الأمر واستشعرنا الخوف ، واكتحلنا السهر ، حتى قطعت فيه الأيدي والأرجل ، وبُريت فيه الألسن حزاً بالشفار ، وسُملت الأعين ، وابتلينا بأنواع المثلات ، وكان الضرب والحبس في السجون من أيسر ما نزل بنا ، فلما تنسمنا روح الحياة ، وانفسحت أبصارنا ، وأينعت ثمار غراسنا ، طرأ علينا هذا المجهول الذي لا يدري أية بيضة تفلقت

عن رأسه : ولا عن أي عش درج . والله لقد عرفت الدعوة من قبل أن يخلق هذا في بطن أمه » (١) .

ولكن الحاضرين من كبار الدعاة هونوا على سليمان الأمر ، وألزموه طاعة ما أوصى به الإمام من تولية أبي مسلم أمر الثورة . وبعد سنة من هذا الحادث . أي في سنة ١٢٩ هـ تهاً أبو مسلم في عدد من الدعاة لزيارة الإمام ، ولكنه ما لبث أن تلقى كتاباً من الإمام يدعوه فيه للعودة من حيث أتى ، وأنه أرسل إليه براية النصر . فعاد إلى مرو ، استعداداً لبدء العمل . وكان ذلك في شهر رمضان من نفس السنة . وقبل أن يحل عيد الفطر بخمسة أيام « عقد اللواء الذي بعث به الإمام - ويدعى الظل - على رمح طوله أربعة عشر ذراعاً ، وعقد الراية التي تدعى السحاب على رمح طوله ثلاثة عشر ذراعاً وهو يتلو قواه تعالى (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير .) ولبسوا السواد الذي جعل شعاراً للدولة العباسية ، وقدم على أبي مسلم الدعاة من أهل مرو بمن أجاب الدعوة » (٢) .

واتخاذ العباسيين السواد رمزاً لهم يفسر من خلال التراث الإسلامي بأن الرسول عليه السلام قد دخل مكة فاتحاً تحت راية سوداء . فهم إذن إنما تأسوا برسول الله في اتخاذهم هذا اللون شعاراً لهم . وقد يكون هذا التفسير صحيحاً ، وإن كان يبدو لي أن اتخاذهم السواد إنما كانوا يرمزون به إلى حيث يكون مركز دولتهم في العراق . وأرض العراق تعرف في المصطلح القديم بأرض السواد . أما بالنسبة للواثم الذي سموه بالظل ، ورايتهم التي سموها بالسحاب ، فقد اجتهد الدكتور فاروق عمر في أن يفسر الرمز في هذه التسمية ، فذهب إلى أن الظل يرمز إلى أن الدعوة العباسية ستبقى بقاء الظل في هذه الأرض ، وأن السحاب يرمز إلى ما سماه عالمية الدعوة ، حيث تشمل كل

(١) أخبار الدولة العباسية ص ٢٧٠ - ٢٧١ .

(٢) الحضري : نفسه ، ص ٢٢ .

العالم المعروف آنذاك ^(١) . وفي وسعنا أن نقول كذلك إن الظل ربما كان رمزا إلى فحوى الدعوى التي ستتكشف فيما بعد على لسان أبي جعفر المنصور . التي تؤكد أن الخليفة هو ظل الله في أرضه ، وأنه يحكم الناس بتفويض إلهي . أما رمز السحاب فليس في تراث العباسيين - في حدود ما أعرف - ما يدعم فكرة العالمية ، إلا أن تكون هي الفكرة الإسلامية نفسها ، التي تدعو الناس « كافة » إلى الإسلام . وعندئذ تصبح العلاقة بين رمز السحاب وهذه الفكرة بعيدة . ويبدو لي أن رمز السحاب لا ينفصل عن رمز الظل ، فالسحاب في السماء يلقي بظله على الأرض ، وهو مصدر البركة والخير للأرض وهو قبل هذا رمز شيعي له مغزاه ^(٢) .

ومهما يكن الأمر فإن إبراهيم الإمام قد خرج للحج في ذلك العام (أي في سنة ١٢٩ هـ) فلقبه عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب وتحدث معه فيما يتصل بنشاط الدعوة للرضا من آل محمد ، وأن الثمرة قد صارت دائية . وأنه آن الأوان لأن يخرج الإمام بنفسه . وأدرك إبراهيم أنه - أي عبد الله - طامع فيها ، فناوره حتى أبأسه منها . فأدرك عبد الله أن إبراهيم يطلبها لنفسه . وعاد إبراهيم إلى مقره في الحميمة . وانتهى خبر الدعوة للرضا - ذلك المجهول - من آل محمد ، إلى مروان بن محمد الخليفة الأموي ففكر في أن عبد الله بن الحسن ربما كان هو صاحب الدعوة ، فهو أكبرهم سنا . « فبعث إليه فأقدمه . وهو بحرّان ، فأخبره بما انتهى إليه من أمر الدعوة ، وأنه اتهمه في ذلك » ^(٣) . وأنكر عبد الله أن تكون له بالأمر صلة ، ولكنه دل مروان على إبراهيم بن محمد ، وذكر أنه هو صاحب الدعوة . واستقدم مروان إبراهيم

(١) انظر : طبيعة الدعوة العباسية، ص ١٧٣ - ٤ .

(٢) بعد استشهاد علي بن أبي طالب روج عبد الله بن سبأ « أن نفس علي الشهيدة قد ارتفعت الى السماء ، وأنها ستهبط الى الأرض ثانية في الوقت المناسب ، وأن روحه تسكن القمام .. » (انظر ديلاسي : نفسه ٨٤) .

(٣) أخبار الدولة العباسية ص ٣٩٨ .

إليه في الحرة ، فأدرك إبراهيم أنه مقدم على خطر . « فلما قدم إبراهيم حلب ، كتب إلى أبي مسلم مع رجل من موالي عبد الله بن عباس يقال له عبد الله بن هلال ، ينزل جلب ، كتابا نسخته :

بسم الله الرحمن الرحيم .

(الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ومن أصدق من الله حديثا .)

أما بعد فإن رأيتموني قتيلا أو ميتا فلا يثنينكم ذلك عن القيام بالحق ؛ فوالذي آمن به المؤمنون وكفر به الكافرون ليتضمن الله أمركم ، وليُعزَّن دعوتكم ، وليظهروا حقكم ، وليقتلن جبابرة بني أمية بأسيا فكم ، وليقومن رجل من إخواني خليفة مطاعا وإماما متبوعا ، وهو عبد الله الأصغر ابن الحارثية ... » ^(١) الخ .

وواجه مروان إبراهيم الإمام بأقوال ابن عمه فيه فأنكر ، ولكن مروان أمر به فحبس . وقد توفي في السجن . ويقال إن مروان دس إليه إناء فيه لبن مسموم فمات به . وكانت وفاته في المحرم سنة اثنتين وثلاثين ومائة ^(٢) وكان قبل وفاته قد كتب وصيته لأخيه أبي العباس وتركها مع سابق مولاه ، وطلب إليه إذا هو أصابه مكروه أن يسرع بها إلى أخيه في الحميمة . وقد طلب إبراهيم من أخيه أبي العباس ألا يبقى في الحميمة بل يتوجه على الفور إلى الكوفة . فجمع أبو العباس أهل بيته وأعوانه ومواليه وتوجه نحو الكوفة وقد عزم على أن يعلن هناك خروجه على بني أمية .

وقد أكثر الشاعر إبراهيم بن علي بن هرمة من رثاء الإمام إبراهيم ^(٣) . ومن ذلك قوله :

(١) نفسه ، ص ٣٩٣ - ٤ .

(٢) انظر نفسه ، ص ٣٩٦ وحيث تذكر في الموضع نفسه روايات أخرى تتعلق بطريقة موته

(٣) وله فيه من قبل مدائح كذلك .

قد كنت أحسبني جَلْدًا فضعضعي قبر بحران فيه عصمة الدين
قبر الإمام الذي عزت مصييته وعيَّلت كل ذي مال ومسكين
إن الإمام الذي ولَّى وغادرني كأنني بعده في ثوب مجنون
حال الزمان بنا إذ بات يعركنا عرَّكَ الصنَّاع أدبما غير مدهون
وأعقب الدهر ريشا في مناكبهِ فما يزال مع الإصماء يرميني
فرحمة الله أنواعا مضاعفة عليك من مقبض ظلما ومسجون
ولا عفا الله عن مروان مظلمة ولكن عفا الله عن قال : آمين

أين كان بنو أمية طوال هذه المدة التي جاوزت ثلاثين عاما من الإعداد للثورة ثم الثورة ؟ إذ من الغريب حقا أن يسمع مروان بن محمد - وهو آخر من خلف لبني أمية - لأول مرة بأمر الدعوة إلى الرضا من آل محمد فيبحث عن عساه يكون رأس هذه الدعوة .

والواقع أن أحوال العراق وما والاها كانت مضطربة ، لا في عهد مروان بن محمد فحسب ، بل طوال عهد الأمويين ، فكانت مصدر إزعاج دائم لهم ، بخاصة وأن المعارضة الشيعية نمت وترعرعت في تلك المناطق . وقد كان خطأ الأمويين الفادح أنهم زادوا هذه المناطق اضطرابا بما حسيوه في أول الأمر ممينا لهم على الاستقرار والطمأنينة ، وذلك عندما أذكوا بين القبائل العربية التي كانت قد استوطنت تلك المناطق نار العصبية التي كان أوارها قد خبا بمجيء الإسلام . فلم يمض زمن طويل حتى تكونت تكتلات قبلية متعارضة ومتنازعة فيما بينها .

وقد كانت خراسان بصفة خاصة ، وهي البيئة التي اختارها العباسيون لبث دعوتهم للاستيلاء عليها ثم الانقضاض منها على بني أمية ، مركزا لصراع قبلي عنيف بين اليمينيين والمضريين والربعيين (قبائل ربيعة) . وكان أسد بن عبد الله القسري يتولى أمر خراسان من قبل الأمويين وهو يمتي ، فكان يتعصب لقومه . ولكنه لم يلاق مغالبة من أحد ؛ إذ كان اليمينيون في خراسان

يشكلون قوة كبيرة . ولكن بعد أسد هذا جاء نصر بن سيار ، وهو مضري من كنانة . وفي عهده برز الصراع بين ثلاث كتل : كتلة اليمانية بزعامة جديع بن شبيب الكرمانى ، وكتلة المضرية بزعامة نصر ، وكتلة الربعية وأكثرهم تبع لشيبان بن سلمة الحروري ، الذي أعلن تمرده على الدولة ، مطالباً بالعمل بكتاب الله وسنة رسوله .

وقد وقعت الفتنة بين اليمانية بقيادة الكرمانى والمضرية بقيادة نصر ، واشتعلت الحرب بينهم ، وكانت الغلبة فيها للكرمانى . فأجلى نصرا عن مرو عاصمة خراسان ، وأنزل بالمدينة نفسها الدمار .

وحين استشرى أمر أبي مسلم الخراساني لم يجد نصر من يأخذ بناصره ضده . وكان يستصرخ ابن هبيرة والى العراق من قبل الأمويين أن يمدّه بالجيوش والأمداد فيعده ثم يداور ويخلف وعده . حتى ضاقت على نصر السبل ، فراح يستصرخ الخليفة نفسه . ويشكو له فعل ابن هبيرة ، ويصور له عظم أمر أبي مسلم . وإليه تنسب الأبيات التي تقول :

أرى خلل الرماد وميض نار	ويوشك أن يكون لها ضرام
فإن النار بالعودين تذكى	وإن الحرب مبدؤها الكلام
فقلت من التعجب : ليت شعري	أيقاظ أمية أم نيام ؟!

لقد أظهرت الأحداث لنصر بوضوح أن اليمانية وربعية أيضا قد مالوا مع أبي مسلم . ذلك أن أبا مسلم - بتوجيه جاءه من الإمام إبراهيم - قد أحسن استغلال الشقاق بين نصر والكرمانى وعقد مع الكرمانى تحالفا ضد نصر . وكتب نصر مرة أخرى إلى الخليفة مروان بعد أن ضيق عليه أبو مسلم الخناق في مرو يقول :

« أما بعد . فأني ومن معي من عشيرة أمير المؤمنين في موضع من مرو على جميع الطرق ، ومحجة الناس العظمى من مختلف القوافل والرسل والجنود من العراق . في حائط قد خندقت فيه على نفسي ومن معي ، وعن يميني

وشمالي قرى بني تميم وسائر أحياء مضر . ليس يشوبهم غيرهم إلا قرى
على حدهم . خاملة الذكر . فيها خزاعة . وفيها حل طاغيتهم أبو مسلم .
فنحن حين كتبت إلى أمير المؤمنين في أمر هائل يتكفأ بنا تكفؤ السفينة عند
هبوب العواصف . ونحن من إخواننا اليمانية وأغنامهم ورعاعهم . فيما
نتوقع من سنهم . ولما قد شملهم من ورائهم الحبيث . على مثل لجة البحر .
وأنا معتصم بطاعة أمير المؤمنين ، ومن معي على مثل ذلك . لا تؤثر عليها
شيئا . وقد أملنا غياث أمير المؤمنين ومواده وورود خيله وفرسانه ، ليقمع
الله بهم كل مصر على غشه ، وساع في خلافه . فلا يكونن مثلنا يا أمير
المؤمنين قول القائل :

لا أعرفنك بعد اليوم تندبني وفي حياتي ما زودتني زادي

إنه قد بلغ الحزام الطَّبَّيَّين . وكادت القلوب تبلغ الحناجر . فلا يتهمني
أمير المؤمنين على ما أكتب به وأغلظ له فيه . وإني لكما قال الأول : أحليبُ
حلبا لك شطره . ولئن أزالنا عدونا عن موضعنا الذي نحن به ، إنها زلزلة
سرير أمير المؤمنين . فلا يضعن أمير المؤمنين كتابي هذا إليه على الجزع وعلى
الحرارة عليه . فإنه لا مخبأ لعطر بعد عروس . ومثلنا فيما قد أشرفنا عليه كمثل
شجرة على ضفة البحر . قد بلي أصلها . فالأمواج تضربها من كل وجه ،
فما بقاؤها بعد فساد أصلها . وإلحاح الأمواج عليها « (١) » .

وهذه الرسالة قطعة أدبية من نثر ذلك العصر الذي استفاض في مثل هذه
الرسائل المتبادلة بين الخليفة وأمرائه وولاته وقواده . وبين الولاة وعمالهم ،
أو بينهم وبين الخارجين عليهم . وهناك عدد غير يسير من الرسائل المتبادلة
بين نصر وأبي مسلم ، وبين أبي مسلم والكرماني . والحق إن الرسائل المتبادلة
في هذه الحقبة بين كل أطراف النزاع الأموي العباسي جديرة بأن تجمع
وتدرس . لما لها من قيمة تاريخية وفنية .

(١) أخبار الدولة العباسية ، ص ٣١١ - ١٣ .

وعلى كل حال كانت استجابة الخليفة مروان لهذه الرسالة أن أرسل - بتوجيه من كاتبه عبد الحميد - إلى ابن هبيرة ، واليه على العراق ، أن يولي نبانة بن حنظلة أمر خراسان ، وأن يوجه إليها عامر بن ضبارة كذلك . لكن مدينة مرو ما لبثت في العاشر من شهر جمادى الأول سنة ١٣٠هـ أن سقطت في أيدي الثوار ، واضطر نصر إلى الهرب ، حتى أتى نيسابور فالتف حوله القيسيون جميعا ، فقال في ذلك :

سأذكر من وفاء كرام قيس وأعرض عن ذنوب ذوي الوصوم
وعظم غنائهم في كل يوم كأن نجومه قطع الغيوم

وكان الأمر قد ورد إلى أبي مسلم من إبراهيم الإمام بالتحرك نحو العراق فدخلت جيوش الهاشمية مدينة سرخس وقتلت شيبان بن سلمة الحروري . « وبلغ الخبر نصرا فاشتد جزعه وقال : اليوم استحکم الشر على مروان ؛ وذلك أن أهل سرخس كانوا يدا واحدة على الهاشمية » ^(١) .

ثم سقطت طوس في أيدي الهاشمية بعد قتال عنيف سقط فيه رأس تميم بن نصر بن سيار ، فحزن عليه نصر ورثاه بقوله :

نفى عني العزاء - وكنت جليداً - نكوبُ فجائع الحدث العظيم -
وهم أوثر الأحشاء وجداً لإجلاء الفوارس عن تميم -
ومصرعه على قُضْب الأعادي يذُب عن الجماعة والحريم -
وفاء للخليفة وابتدالا لنفس من أخي ثقة كريم -
فإن يك دهرنا أودى مداه بفارسنا المقاتل في الصميم -
وإن يثمت بنكتنا عدو فما أنا بالضعيف ولا السثوم -

وكتب نصر مرة أخرى إلى مروان الخليفة بما وقع من أحداث ، ونعى إليه مصابه في تميم ، وارفضاؤ الناس عنه . فكتب مروان إلى ابن هبيرة مرة أخرى يقول :

(١) نقه ، ص ٣٢٢ .

« أما بعد ، فإن نصر بن سيار كتب إلى أمير المؤمنين بمن تجمع من أعداء الله من شرار العجم وسُقاط العرب . ويشكو سوء إجابتك إياه . وتناقلك عن إمداده ، فما أكثر استزادة أمير المؤمنين لك في كل ما يأمرك وينهاك عنه . فإذا نظرت في كتاب أمير المؤمنين فسرّب إلى نصر الجموع بعد الجموع ثم أتبعهم القوة بعد القوة . وسرّح من ولدك أحمدَهم عندك عقلا . وأصحهم نية في جهاد عدو أمير المؤمنين . وولّاه أمر ذلك الجند . ومُرّه بحسن سياستهم والرفق بهم ، حتى يكون لهم كالوالد الشفيق أو المؤدّب الرفيق . حتى لا يدخله سامة فيما يحاول من مصلحتهم . ثم آثّرهم بما يجتمع عندك من الفياء . فإنهم أحقّ به ممن أقام ولم يَصُلّ بالحرب ؛ فإن أمر خراسان قد تفاقم . واشتدت شوكة من تجمع هناك . واستولت السفلة على الأخيار . وعلى أهل الدين والحسب . للذي كان الله ابتلاهم به من الفرقة والتباين . فأبدلهم الله بنلك مذلة الأرباب وربوبية العبيد . وفي تعجيلك الجنود عز لأهل الطاعة . وذل لأهل المعصية . فاستدرك ما قد تفاوت من تفريطك ، فإن العراق لك مدد ، والأموال لديك كثيرة . غير مقبوضة يدك عنها ، ولا يحال بينك وبينها . فاجعل ما تمدّهم به من مال وسلاح من قبل فارس ، فإنهم إليه أسرع ، وعليهم أوسع » (١) .

وهذا الخطاب يدلنا على أن مروان كان قد أدرك حجم الخطر القادم من خراسان ، وأنه ضاق ذرعا بواليه ابن هبيرة ، الذي تلكأ كثيرا في مؤازرة نصر ، والذي كان بهذا السلوك يشفي - فيما يبدو - بعض الإحن في نفسه على نصر ، إذ يراه منكسرا ذليلا .

وتوالى سقوط مدن خراسان في أيدي الثوار الواحدة بعد الأخرى . فسقطت نيسابور وجرجان وقومس وطبرستان والحوار والري . ومرض نصر مرضا شديدا توفي على أثره في ربيع الأول من سنة ١٣١ هـ . ثم سقطت

(١) أخبار الدولة العباسية ، ص ٣٢٥ - ٦

أبهر فهمدان فنهاوند ، ثم قم فأصبهان فجابلق . وفي جابلق هذه قتل عامر بن
ضبارة ، وكان قائد جيش الأمويين . وقد سجل هذه الواقعة أحد شعراء
الهاشمية فقال :

سما عامر المرّي في يوم جابلق
إلى فئة جادت لآل محمد
هنالك عبّاقحطب الخير جمعه
وشد عليهم شدة صيلحمية
وكان له العكّي خير مؤازر
فما لبث العكي أن هاد ركنهم
وما خار فيها عامر حين عرّدت
حما ميسرتنا أن تضام وإنما
بفتيان صدق ليس فيهم مواكل
فما لبث المرّي أن فُضّ جمعُوه
فكم تركوا في عسكر الشام من فتى
وغودر في قاع من الأرض صفصف
تعاوره عوج الضبّاع وتارة
وكم راح نحو الشام يبغي حميمة
سقى الله قوما من خراسان أدركوا
فقد قرّت العينان إذ قيل قوّضت

بزحف بني مروان يطلب بالذّحل
بأنفسها يوم الكريهة والمحل
وجرد سيف الحق فيهم على رسل
تبدد منها جمعهم خيفة القتل
يحوط جناح القلب بالخليل والرجل
بييض رفاق الخد محدثة الصقل
كتائبنا خوف الأسنة والنبل
تكشف أخيار الكماة لدى الفعل
ولا ناكل في الجد منهم وفي الهزل
وأصبح مسلوب الإمارة والشمل
ومكتهل بادي السفاهة ذي جهل
بمصرع ذل . لا كبير ولا سهل
تظل إليه الطير تسرع في الحجل
وباكية تبكي أخاها على ثكل
تُبُولهمو عند الغواة أولي الخبل
كتائب أهل الشام تهوي إلى الأصل

ثم توالى سقوط المدن أمام الجيش الزاحف حتى أخذ الغيظ من مروان
مبلغه ، فأرسل إلى ابن هبيرة رسالة عنيفة يحمله فيها تبعة انهيار الجبهة الشرقية .
ويدعوه إلى الشخوص بنفسه لملاقاة ذلك الزحف الهادر . وخرج ابن هبيرة
إلى جلولاء وخندق فيها . ولكن جيش الهاشمية اتجه إلى الكوفة . وهناك

أعلن محمد بن خالد التمسري خلع مروان . أما أهل الشام فقد تفرقوا ، « فمضى أكثرهم مع ابن هبيرة إلى واسط ، ومضى بعضهم إلى الشام ، ومضت طائفة منهم قليلة إلى محمد بن خالد . أما مروان الخليفة فقد خرج من حران بقوة عظيمة حتى انتهى إلى الموصل .

ولم ذلك الوقت لم يكن اسم الإمام الذي تدعو إليه الثورة قد أعلن على الجماهير . وكان آل إبراهيم الإمام - وفيهم أخواه أبو العباس وأبو جعفر - قد أسرعوا بعد موته بمغادرة الحميمة إلى الكوفة . ولكن أبا سلمة الخلال - كبير دعائهم فيها - أبقاهم في مكان خارج المدينة وأخفى خبر شيوخهم إليها . وكانت الثمرة قد نضجت فبدأ لأبي سلمة أن ينقل الأمر إلى العلويين . « فكاتب ثلاثة من أعيانهم : جعفر الصادق بن محمد الباقر ، وعبد الله المحسن بن حسن بن حسن ، وعمر الأشرف زين العابدين » ^(١) . ولكن أحدا من هؤلاء لم يستجب له . وفي الوقت نفسه أسعفت الصدفة على تعرف الناس على المكان الذي نزل به آل محمد فأسرعوا إليهم : وسلموا على أبي العباس بالخلافة .

وخطب أبو العباس الناس يوم الجمعة فجامل أهل الكوفة ، وأعلن أنه قد زادهم في الأعطيات مائة درهم . ولكنه كان متوعكا فقام عمه داود بن علي وألقى خطبة مسهبة ^(٢) نوجز فحواها فيما يلي :

١ - أن بني العباس لم يخرجوا طالبا للدنيا واكتناز الثروة وبناء القصور ، بل أنفأ من ابتزاز بني أمية حقهم . وغضبا لما أصاب بني عسومتهم العلويين من الضر على أيدي الأمويين .

٢ - وأنهم لم يخرجوا إلا لسوء سيرة بني أمية في الناس بما أذلوهم واستأثروا بالفيء والصدقات والمغانم دونهم .

(١) أخبار الدولة العباسية ، ص ٢٧٢ .

(٢) تاريخ الأمم الإسلامية ، ص ٢٦ .

٣ - الوعد بالحكم بين الناس بما أنزل الله في كتابه العزيز دون تفرقة بين عامة وخاصة .

٤ - أنهم سيظلون ولاية هذا الأمر حتى يسلموه إلى عيسى بن مريم عليه السلام .

والادعاءات الثلاثة الأولى طبيعية للغاية ، إن لم نقل إنها من قبيل الديماغوجية . ولكن الادعاء الرابع يلفتنا إلى شيء جديد . هو تصور العباسيين منذ ذلك الوقت لتداولهم حكم الناس إلى آخر الزمن ، حتى يجيء المسيح المخلص . فإلى من كانت هذه الفكرة توجه ؟ وعلى أي أساس كانت تفهم ؟ وبأي حق يظل الحكم فيهم إلى آخر الدهر ؟ وهل لذلك صلة بمعتقدات غير إسلامية كانت رائجة في ذلك الوقت ، بخاصة في مناطق العراق وخراسان ؟

والجواب عن هذه الاسئلة ربما يعيننا على تفهم الأسس النظرية التي كانت الثورة العباسية تقوم عليها . وسوف يتضح لنا هذا في حينه .

ولما علم أبو العباس بأن مروان قد عسكر في الموصل جهز له جيشا بقيادة عمه عبد الله بن علي ، فالتقى الجيشان على نهر الزاب الأكبر . ودارت بينهما معركة عنيفة انتهت بانتصار عبد الله ، وفر مروان هاربا . وظل عبد الله يتعقب مروان في مدن الشام وفلسطين ، إلى أن طلب إليه أبو العباس أن يواجه صالح بن علي في أثره . وورد مروان مصر ، فأنحدر إلى قرية بوصير . حيث اختفى هناك في أحد الأديرة ، ولكن صالحا ظل يتعقبه إلى أن عثر عليه فقتله . وكان ذلك في أواخر شهر ذي الحجة من سنة ١٣٢ هـ .

والحق إن عبد الله بن علي تمادى في الانتقام ، « فكان للأمويين منه يوم عصيب بنهر أبي فطرس بالشام . تتبع من كان بالشام من أولاد الخلفاء وغيرهم فأخذهم ولم يفلت منهم إلا رضيع أو من هرب إلى الأندلس . فقتلهم ، ولما فرغ من قتلهم قال :

بني أمية قد أفنيت جمعكمو فكيف لي منكمو بالأول الماضي
يطيب النفس أن النار تجمعكم عؤُضتمو من لظاها شر معترض
منيتهمو - لا أقال الله عثرتم - بليت غاب إلى الأعداء نهاض
إن كان غيظي ليفتوت منكمو فلقد منيت منكم بما ربي به راضي

ولم يكفه ذلك ، بل عمد إلى قبور بني أمية فنبشها حتى يمحوا آثارهم ... » (١)
الخ . ولم يكن ما حل بالأمويين من تنكيل في البصرة على يد سليمان بن علي ،
وفي مكة والمدينة على يد داود بن علي ، بأقل مما أصابهم على يد عبد الله
بن علي .

- ٣ -

والآن وقد حققت الدعوة غايتها من إسقاط حكم بني أمية ، ومع مجيء
العباسيين إلى الحكم ، نعود إلى سؤالنا القديم : هل كانت حركة العباسيين
هذه ثورة بمعنى الكلمة ، أم أنها لا تعدو أن تكون انقلابا ؟

الواقع أن النظر إلى الحركة العباسية على أنها مجرد انقلاب ذهب بحكم
طائفة وجاء بحكم أخرى هو تبسيط مخل للأمور ولا بد من استبعاده ؛ لأن
ما حدث كان أكبر من هذا بكثير . وإذا كان الأمر كذلك فلا يبقى إلا أن
تكون ثورة ، ولكن أي نوع من الثورة هي ؟

إن منطلقات الثورة تكون إما دينية وإما اجتماعية (اقتصادية وسياسية
وثقافية) . وهي في كلا الحالتين تستهدف التغيير والإصلاح ، وإن اختلفت
في وسائل التغيير والإصلاح . فمن أي المنطلقين خرجت الثورة العباسية ؟

لقد طرحت في إبان الدعوة عددا من الشعارات ، بعضها يتصل بالعقيدة
الدينية وبعضها يتصل بالأوضاع الاجتماعية .

(١) تاريخ الأمم الإسلامية ، ص ٤٩ .

فمن الناحية الدينية أعلنت الثورة في كثير من المناسبات على لسان دعائها التمسك بكتاب الله والاهتداء بهديه والعمل بما فيه . وقد أرضت بهذا كل الأتقياء ورجال الدين الذين كانوا ناقلين على ما آل إليه أمر الناس من تحلل وانصراف إلى الملذات

وكذلك أعلنت عن إنكارها للظلم وضرورة التزام ولاية الأمر العادلة . وهم تحت مبدأ إنكار الظلم أرضوا كل الشيعة العلوية . أولئك الذين كانوا يرون في الأمويين مغتصبين لحقهم . والذين لقوا منهم صنوف العسف والاضطهاد . وكذلك أرضوا القبائل العربية التي كانت قد بدأت تعاني من تمييز قبائل أخرى عليها . كما أرضوا الفلاحين الذين كانوا أشبه بعبيد الأرض . وقد أرضوا المعتدلين كما أرضوا المتطرفين (مرحليا على الأقل) فقادوا جيوشهم تحت راية الظل (بما ترمز إليه في التراث النبوي) وراية السحاب (بما ترمز إليه من أفكار الشيعة السبئية الغلاة) .

وأبضا فإنهم بإعلانهم عن بقاء الأمر فيهم إلى آخر الزمن حتى يجيء المسيح المخلص قد أرضوا كل الطوائف التي كانت تؤمن بمقيدة التناسخ والحلول ، وبخاصة الراوندية في خراسان ، الذين كانوا يزعمون أن روح عيسى بن مريم قد تجسست في علي بن أبي طالب . ثم في الأئمة من بعده . حتى الإمام إبراهيم بن محمد ، وأن الإمام بهذا ينطوي على روح إلهية . بل إنهم أرضوا بهذا كل الجماعات الفارسية التي كانت قد اعتنقت الإسلام وظلت مع ذلك متمسكة بمعتقداتها القديمة . فقد كان الملك لديهم « إنسانا حلت فيه الأوهية » . وهذه الروح المقدسة تنتقل من حاكم إلى آخر عن طريق التناسخ . وهكذا فقد نسبوا القوى الخارقة للملك ، وعبدوه باعتباره مقاما للحضور الإلهي . وهكذا فإن كثيرا من الفرس - رغم اعتناقهم الإسلام - ظلوا متمسكين بآرائهم القديمة ، وكانوا مستعدين لعبادة الخليفة كعبادتهم ملوكهم من قبل ^(١) .

(١) انظر أوليري ديلاسي : نفسه ، ص ٨٠ .

ولم تكن صورة الخليفة الأموي مقنعة لهم ، فوجدوا في بعض أقوال الدعاة للرضا من آل محمد ما يشبع فيهم تصورهم لما ينبغي أن يكون عليه الخليفة . ويمكننا أن نلاحظ الوسائل الإجرائية التي اتخذها بنو العباس لضمان الوصول إلى غايتهم .

فهم قد التزموا السرية في نشر مبادئهم ، مستفيدين من الهيكل التنظيمي السري الذي كان يتبع أبا هاشم الإمام بن محمد بن الحنفية . وقد ظل هذا التنظيم يعمل بتوجيه من محمد بن علي ثم ابنه إبراهيم الإمام في إطار هذه السرية ثلاثين عاما . وأيضا فقد ظل اسم الإمام مجهولا إلى أن دخل آل محمد الكوفة وبويع أبو العباس السفاح . ولم يحدث هذا فور خروج الثورة من المرحلة السرية إلى مرحلة العمل العلني . بل في الوقت الذي لاح فيه أن نهاية بني أمية صارت وشيكة ومحتمة .

وهم في مرحلة النضال العلني لم يجدوا بأسا في التطرف في القسوة مع كل من يساورهم الشك فيه ، فضلا عن مناهضتهم السافرين . بذلك تنطق وصية الإمام إبراهيم إلى أبي مسلم الخراساني ، وينطق به الأسلوب الذي تعقب به عبد الله بن علي وأخواه سليمان وداود للأمويين في الشام وفي الحجاز بما أظهروا من وحشية وقسوة تجاوزت كل حد . وكأنهم أرادوا بهذا أن يستأصلوا كل أثر من آثار الماضي . ومن ثم امتزجت في نفوس الناس منذ ذلك الوقت الرغبة فيهم بالرهبة منهم .

وهم قد اختاروا لنشر الدعوة منطقة تتوافر فيها مزايا لا تتوافر في غيرها . فخراسان بعيدة عن قلب الخلافة الأموية ، وعناصرها السكانية أخلاط من القبائل العربية المقيمة والجند المجاهدة والسكان الأصليين . وكل هؤلاء كانوا يجتمعون على شيء واحد ، هو النفور من الحكم الأموي ومناهضته . فقد كانت خراسان مثابة لكل الخارجين على الأمويين . وكل الفارين أو الهاربين من بطشهم ، كما كان العنصر العربي الأغلب فيها من قبائل اليمانية

الناقمين على بني أمية . ومن ثم كانت مهمة الدعاة للرضا من آل محمد في هذه المنطقة أيسر منها في أي منطقة أخرى . وهذا ما قرره إبراهيم الإمام في وصيته لأبي مسلم .

وكل هذا ينتهي بنا إلى حقيقة أن كل مقومات الثورة من حيث الإعداد والتنظيم والتخطيط والتكتيك المرحلي والاستراتيجية البعيدة المدى قد تحققت للثورة العباسية .



الفصل الثاني
الفرع بين السبعة والعشرين

حين استتب لبني العباس الأمر كان أول شيء حرصوا عليه هو بيان شرعية حكمهم ونظريتهم في الحكم . وهم بطبيعة الحال لم يحتاجوا إلى بيان ذلك للحزب الأموي لأنهم كانوا قد اطمأنوا إلى أنهم اسكتوا هذا الصوت بمجد السيف ، وإنما كان الصوت المناوئ لهم بحق ، ذلك الصوت الذي مثل المعارضة في العهد الأموي ، هو صوت الشيعة العلويين .

أما الشيعة الإمامية منهم فكان إمامها في ذلك الوقت هو جعفر الصادق (من فرع الحسين بن علي بن أبي طالب) . فحين انتهى الأمر إلى بني العباس أخذوا إلى السكينة ، وسلم بالأمر الواقع ، ونصح لأتباعه بالهدوء ، إذ لم تكن الظروف آنذاك - في تقديره - مواتية للخروج على بني العباس .

ولكن كان هناك في الوقت نفسه رجل آخر من البيت العلوي ، من فرع الحسن بن علي بن أبي طالب ، هو محمد بن عبد الله ، الذي كان يلقب بالنفس الزكية ، وكان يرى نفسه حقيقاً بالأمر دون بني العباس ، «لما زعموه من أن بني هاشم انتخبوه للخلافة وبايعوه لها في أواخر عهد بني أمية ، وكان ممن بايعه

أبو جعفر المنصور «^(١) . ومن ثم فقد امتنع عن المبايعة لأبي العباس السفاح ولأبي جعفر المنصور من بعده .

وقد ضاق به المنصور فطلبه في المدينة ، ولكنه اختفى ، فأمر بكل من كان بالمدينة من أبناء الحسن فحبسوا بها ، ثم حملهم إلى العراق وأذاقهم صنوف العذاب ، لعل محمدا يذعن له . لكن محمدا قرر أن يظهر في المدينة ويدعو الناس إليه ، ويأخذ لنفسه البيعة منهم . وقد كانوا يقدرونه ويحجلونه ، ويرونه أفضل من المنصور ، ولكنهم تخرجوا في البداية من أن للمنصور بيعة في أعناقهم ، فأحلهم الإمام مالك بن أنس منها ، بفتوى أنهم أعطوا البيعة مكرهين ، وأنه لا يمين على مكره . وهكذا بايع أهل المدينة لمحمد بن عبد الله .

وعندما علم المنصور بخروج محمد كتب إليه كتاب أمان له ولشييعته ولمن بايعوه إن هو رجع عن دعوته قبل أن يضطره إلى حربه . فأجابه محمد بكتاب يشرح فيه القضية من وجهة نظره ، ورد المنصور بخطاب ينقض فيه ما ورد في كتاب محمد من حجج . والكتابان نمط من الأدب السياسي لذلك العصر ، نثبتهما فيما يلي ، لما تضمناه تفصيلا من حجج الفريقين المتناظرين ، ولغة ذلك الحجاج .

قال محمد بن عبد الله في كتابه :

« بسم الله الرحمن الرحيم . من عبد الله محمد المهدي^(٢) أمير المؤمنين إلى عبد الله بن محمد . أما بعد . (طسم ، تلك آيات الكتاب المبين ، نتلو عليك من نبي موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون . إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً ، يستضعف طائفة منهم ، يذبح أبناءهم ، ويستحيي نساءهم ، إنه كان من المفسدين . ونريد أن نمنَّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين^(٣) . ونمكِّن لهم في الأرض ، ونري

(١) تاريخ الأمم الإسلامية ، ص ٦٠ .

(٢) كان محمد النفس الزكية يلقب كذلك بالمهدي .

(٣) ما أكثر ما استخدم دعاة العباسيين هذه الآية نفسها في إبان الدعوة .

فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون .

وأنا أعرض عليك من الأمان مثل الذي أعطيتني . وقد تعلم أن الحق حق ، وأنكم إنما طلبتموه بنا ، ونهضتم فيه بشيعتنا ، وخطبتموه بفضلنا ، وإن أبانا عليا عليه السلام كان الوصي والإمام ، فكيف ورثتموه دوننا ونحن أحياء ؟ وقد علمت أنه ليس أحد من بني هاشم يمت بمثل فضلنا . ولا يفخر بمثل قدمنا وحديثنا . ونسبنا وسببنا . وإنا بنو أم رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت عمرو في الجاهلية دونكم ، وبنو ابنته فاطمة في الإسلام من بينكم . فأنا أوسط بني هاشم نسبا ، وخيرهم أما وأبا . لم تلدني العجم . ولم تعرف في أمهات الأولاد . وإن الله تبارك وتعالى لم يزل يختار لنا فولدني من النبيين أفضلهم محمد صلى الله عليه وسلم ، ومن أصحابه أقدمهم إسلاما وأوسعهم علما وأكثرهم جهادا علي بن أبي طالب ، ومن نسائهم أفضلهن خديجة بنت خويلد ، أول من آمن بالله وصلى إلى القبلة ، ومن بناته أفضلهن وسيدة نساء أهل الجنة ، ومن المولودين في الإسلام الحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة . ثم قد علمت أن هاشما ولد عليا مرتين ، وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولدني مرتين من قبيل جدتي الحسن والحسين ، فما زال الله يختار لي حتى اختار لي في النار فولدني أرفع الناس درجة في الجنة ، وأهون أهل النار عذابا . فأنا ابن خير الأخيار وابن خير الأشرار ، وابن خير أهل الجنة وابن خير أهل النار . ولك عهد الله إن دخلت في بيعتي أن أؤمنك على نفسك وولدك وكل ما أصبته ، إلا حدا من حدود الله ، أو حقا لمسلم أو معاهد ، فقد علمت ما يلزمك في ذلك ؛ فأنا أوفى للعهد منك ، وأحرى لقبول الأمان . فأما أمانك الذي عرضت عليّ فأبي الأمانات هو ؟ أمان ابن هبيرة ؟ أم أمان عمك عبد الله بن علي ؟ أم أمان أبي مسلم ؟ والسلام .

رواضح في هذا الخطاب أن محمدا يقيم حجاجه على ثلاث دعائم :

الأولى أن الشيعة العلوية هم أصحاب الفضل في نجاح الثورة .

الثانية أن الوصاية كانت لعلي بن أبي طالب ، وأبناؤه أحق بميراثه ما داموا أحياء .

الثالثة أن محمدا يفوق المنصور من حيث الحسب والنسب والنجار . أما نهاية الخطاب ففيه إشارة إلى أخلاقيات المنصور السياسية ؛ إذ أنه غدر بـابن هبيرة ، والي الأمويين على العراق ، بعد أن كان قد أمّنه وقربه من نفسه ، كما غدر بعمه عبد الله بن علي ، الذي كان قد طلب الأمر لنفسه في الشام بعد أن نكب الأمويين فيها ، وكذلك غدر بالقائد الأعلى لحيوش الثورة ، وهو أبو مسلم الخراساني ، وقتل به .

وقد رد عليه المنصور بالكتاب التالي :

« بسم الله الرحمن الرحيم . من عبد الله عبد الله أمير المؤمنين إلى محمد بن عبد الله .

أما بعد ، فقد أتاني كتابك ، وبلغني كلامك ، فإذا جُلَّ فخرك بالنساء ، لتضل به الخفاة والغوغاء . ولم يجعل الله النساء كالعمومة ، ولا الآباء كالعصبة والأولياء . ولقد جعل العم أبا وبدأبه على الولد الأدنى ، فقال جل ثناؤه عن نبيه عليه السلام (واتبعت مائة آبائي إبراهيم وإسحق ويعقوب) . ولقد علمت أن الله تبارك وتعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم وعمومته أربعة . فأجابه اثنان ، أحدهما أبي ، وكفر به اثنان ، أحدهما أبوك . فأما ما ذكرت من النساء وقراباتهن فلو أعطين على قرب الأنساب وحق الأحساب لكان الخير كله لآمنة بنت وهب . ولكن الله يختار لدينه من يشاء من خلقه . فأما ما ذكرت من فاطمة أم أبي طالب فإن الله لم يَهْدِ من وَلَدِها أحدا إلى الإسلام ، ولو فعل لكان عبد الله بن عبد المطلب أولاهم بكل خير في الآخرة والأولى . وأسعدهم بدخول الجنة غدا . ولكن الله يهدي من يشاء . (إنك لا تهدي من أحببت) ، ولكن الله يهدي من يشاء . فأما ما ذكرت من فاطمة بنت أسد أم علي بن أبي طالب ، وفاطمة أم الحسن ، وأن هاشما ولد عليا مرتين ،

وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين ، فخير الأولين والآخرين ، محمد صلى الله عليه وسلم ، لم يلبده هاشم إلا مرة واحدة ، ولم يلبده عبد المطلب إلا مرة واحدة . وأما ما ذكرت من أنك ابن رسول الله فإن الله عز وجل أبى ذلك فقال : (ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين) . ولكنكم بنو ابنته ، وإنها لقربة قريبة ، غير أنها لا تحوز الميراث ، ولا يجوز أن تؤم ، فكيف تورث الإمامة من قبلها ؟ وقد طلب بها أبوك بكل وجه فأخرجها تخاصماً ، ومرضها سراً ، ودفنها ليلاً ، فأبى الناس إلا تقديم الشيخين . ولقد حضر أبوك وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر بالصلاة غيره ، ثم أخذ الناس رجلاً رجلاً فلم يأخذوا أباك فيهم . ثم كان في أصحاب الشورى فكلُّ دفعه عنها . بايع عبد الرحمن عثمان وقبلها عثمان . وحارب أباك طلحة والزبير . ودعا سعداً إلى بيعته فأغلق بابه دونه ، ثم بايع معاوية بعده . وأفضى أمر جدك إلى أبيك الحسن فسلمه إلى معاوية بخيرقٍ ودراهم ، وأسلم في يديه شيعة . وخرج إلى المدينة فدفع الأمر إلى غير أهله ، وأخذ مالا من غير حله . فإن كان لكم شيء فقد بعتموه . فأما قولك إن الله اختار لك في الكفر فجعل أباك أهون أهل النار عذاباً فليس في الشر خيار ، ولا من عذاب الله هين . ولا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يفخر بالنار . وستردُّ فتعلم ، (وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون) . وأما قولك إنك لم تلدك العجم ، ولم تعرف فيك أمهات الأولاد ، وأنتك أوسط بني هاشم نسباً ، وخيرهم أما وأباً ، فقد رأيتك فخرت على بني هاشم طراً ، وقدمت نفسك على من هو خير منك أولاً وآخراً ، وأصلاً وفضلاً . فخرت على إبراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى والد ولده ، فانظر — ويحك ! — أين تكون من الله غداً وما ولد فيكم مولود بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من علي بن الحسين ، وهو لأم ولد . ولقد كان أخيراً من جدك حسن بن حسن . ثم ابنه محمد بن علي خير من أبيك ، وجدته م ولد . ثم ابنه جعفر خير منك . ولقد علمت أن جدك علياً حكماً حكيمين

وأعطاهما عهد الله وميثاقه على الرضا بما حكما به ، فاجتمعا على خلعه . ثم خرج عمك الحسين بن علي على ابن مرجانة فكان الناس الذين معه عليه حتى قتلوه ، ثم أتوا بكم على الأقتاب بغير أوطية - كالسيي المجلوب - إلى الشام . ثم خرج منكم غير واحد فقتلتكم بنو أمية وحرقوكم بالنار وصابوكم على جذوع النخل ، حتى خرجنا عليهم فأدركنا بثأركم إذ لم تدركوه ، ورفعنا أقداركم ، وأورثناكم أرضهم وديارهم ، بعد أن كانوا يلعنون أباك في أدبار الصلوات المكتوبة كما تلعن الكفرة . فعنفناهم وكفرناهم ، وبيننا فضله ، وأشدنا بذكره ، فاتخذت ذلك علينا حجة . وظننت أنا لما ذكرنا من فضل علي أنا قدمناه على حمزة والعباس وجعفر . كل أولئك مضوا سالمين مسلما منهم ، وابتلي أبوك بالدماء . ولقد علمت أن مآثرنا في الجاهلية سقاية الحجيج الأعظم ، وولاية زمزم . وكانت للعباس دون إخوته ، فنازعنا فيها أبوك إلى عمر ، ففضى لنا عمر . وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس من عمومته أحد حيا إلا العباس فكان وارثه دون بني عبد المطلب . وطلب الخلافة غير واحد من بني هاشم فلم ينلها إلا ولده ، فاجتمع للعباس أنه أب رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء ، وبنوه القادة الخلفاء ، فقد ذهب بفضل القديم والحديث . ولو أن العباس أخرج إلى بدر كرها لمات عمك طالب وعقيل جوعا ، أو يلحسا جيفان عتبة وشيبة ، فأذهب عنهما العار والشنار . ولقد جاء الإسلام والعباس يمون أبا طالب ، للأزمة التي أصابتهم . ثم فدئ عقيل يوم بدر ، فقد علناكم في الكفر ، وفديناكم من الأسر ، وورثنا دونكم خاتم الأنبياء ، وحزنا شرف الآباء ، وأدركنا من ثأركم ما عجزتم عنه ، ووضعناكم بحيث لم تضعوا أنفسكم . والسلام .

وهذه الرسالة تعد قطعة نادرة في أدب المنازلة والحجاج لذلك العهد (١) ،

(١) قد نتصور أن هذه الرسالة من إنشاء كاتب المنصور ، ولكن الروايات تذكر أن المنصور لما جاءته رسالة محمد بن عبد الله أصر على أن يجيبه عنها بنفسه . (انظر تاريخ الأمم الإسلامية ، ص ٧٣) .

ولا سبيل الآن إلى تحليل كل ما ورد بها . ولكن يهمننا أن نقف على الدفع ذات المغزى السياسي التي قدمها المنصور لكي يثبت شرعية حكم العباسيين وأولها أنهم أبناء عم الرسول عليه السلام ، وأن العم له التقدمة على أبناء البنت . ومن ثم فإن الإمامة إنما تورث من جهة العم لا من جهة البنت .

وثانيها أن الوقائع أثبتت أن كل محاولات العلويين لنيل الخلافة قد أخفقت ، سواء لأن شيعتهم – فضلا عن سائر الناس – كانوا ينفضون عنهم ويُسلمونهم ، أو لأنهم كانوا يذعنون لمغتصبيها . ولم يستطع الظفر بها إلا بنو العباس . يريد المنصور بذلك أن يقول إنهم أحق بها ، لأن الناس يلتفون حولهم ، ويرغبون فيهم ، وأنهم أمهر من العلويين في باب سياسة الناس .

وثالثها أنهم انتقموا للعلويين أنفسهم من بني أمية وأخذوا بثأرهم ، وأنهم بذلك أصحاب الفضل المقدمون . وأنهم لم يستغلوا الشيعة العلوية للتمكين لأنفسهم ، حين عرفوا فضل علي وأشادوا بذكره .

هذه إذن هي الحجج التي كان بنو العباس يدعمون بها شرعية حكمهم .

وقد انتهى هذا الجدل إلى الحرب ، إذ جهز المنصور جيشا بقيادة عيسى بن موسى دهم المدينة . وقتل محمد وأرسل رأسه إلى المنصور . وكان ذلك في حوالي منتصف رمضان من سنة ١٤٥ هـ .

وكان إبراهيم بن عبد الله – أخو محمد – قد استولى في تلك الأثناء على البصرة وما حولها فأرسل المنصور إلى عيسى بن موسى يستعجله العودة ويوجهه إلى البصرة لحرب إبراهيم . ودارت الدائرة على إبراهيم فلحق بأخيه في أواخر ذي القعدة من نفس السنة . وتشتت من بقي من بني الحسن ، واستصفى المنصور أموالهم .

ولكن يبدو أن وقع هذه الأحداث كان ثقيلا ، وأن المنصور خشي أن

نحدث بسببها فتنة بين أشياع بيته من الخراسانيين وغيرهم . فاضطر إلى أن يجمع جمعا منهم ، وأن يلقي فيهم خطبة يبرر لهم فيها ما حدث .

ويهمنا من هذه الخطبة أنه عاد فكرر الحجج التي يدعم بها شرعية حكم بني العباس .

فبعد أن ذكر كل من حاول الخلافة من العلويين . منذ علي نفسه حتى يحيى بن زيد ، وكيف أنهم جميعا قد اخفقوا - لسبب أو لآخر - في الحصول عليها ، أضاف أن الأمويين وثبوا على بني العباس فأذلّوهم وشتتوهم دون ذنب جنوه سوى أنهم أبناء عمومة العلويين الخارجين عليهم ، فأخذوهم بذنبهم . ثم راح - وهو يتملق عواطف الخراسانيين - يقرر شرعية حكم بني العباس فيقول : « ... ابتعثكم الله لنا شيعة وأنصارا ، فأحیی شرفنا وعزنا بكم - أهل خراسان - ودفع بحقكم أهل الباطل ، وأظهر حقنا ، وأصار إلينا ميراثنا عن نبينا صلى الله عليه وسلم ، فقر الحق مقره ، وأظهر مناره ، وأعز أنصاره ... » ثم يشير إلى ما كان من خروج العلويين عليهم بعد أن صار الأمر إليهم « ظلما وحسدا منهم » ، وإلى أنه لم يصنع بهم ما صنع بغيا وعدوانا بل بعد أن استوثق من نواياهم الشريرة وسعيهم في الفتنة .

وحين اطمأن العباسيون إلى شرعية حكمهم أسسوا هذا الحكم على مبدأ أنهم يحكمون بحق إلهي ، أي أنهم أوصياء الله في أرضه . وقد أعلن ذلك أبو جعفر المنصور نفسه حين قال : « إنما أنا سلطان الله في أرضه » . وبذلك أضفى خلفاء العباسيين على أنفسهم منذ البداية لونا من القداسة ، يستمدونها من الفكرة الدينية التي روجوها عن أنفسهم ، حتى يهدروا دم كل خارج عليهم ، مهما كانت نحلته ، ومهما كان مذهبه .

وربما استطاع العباسيون بهذه الحجج وهذه الدعاوى أن يستقطبوا بعض شيعة العلويين أنفسهم ، وبخاصة من الموالي الفرس وأهل خراسان ، أولئك

الذين بدا لهم أن قرابة العلويين لبيت الرسول عليه السلام لا تعطيتهم مزية خاصة على العباسيين ، الذين بدا أنهم يشاركونهم هذه القرابة . وربما أخذ هؤلاء جانب العباسيين خوفا من بطشهم ، ولكن من المحتمل كذلك أنهم إنما انحازوا إلى الجانب الأقوى ، الذي يمكنهم من تحقيق مصالحهم الخاصة.

ومع ذلك فإن قضاء المنصور على الفرع الحسيني من العلويين في المدينة والبصرة لم يكن معناه أنه قد أمن الحكم العباسي نهائيا من المعارضة العلوية.

فقد خرج العلويون في عهد الهادي بالمدينة بزعامة الحسين بن علي بن الحسن ، والتف حوله الطالبيون الذين كانوا يلاقون من والي بني العباس كثيرا من الإغنيات ، ولكنه في طريقه إلى مكة وعلى بعد أميال قليلة منها واجهه جيش العباسيين في ذلك الوادي الذي يسمى بفخ ، فكانت معركة عنيفة قتل فيها الحسين وبعض أهل بيته . « وكانت هذه الموقعة من الشدة بحيث قيل : لم تكن مصيبة بعد كربلاء أشد وأفجع من فخ . وقد كثر شعر الشيعة في رثاء قتلاهم ، ومن ذلك قول أحدهم :

فَلَا بُنْكَيْنَ عَلَى الْحُسَيْنِ بَعَوْلَةً وَعَلَى الْحَسَنِ
وعلى ابن عاتكة الذي واروه ليس بزي كفن
تركوا بفخ غُدوة في غير منزلة الوطن
كانوا كراما هيجوا لا طائشين ولا جُبُنْ
غسلوا المذلة عنهمو غسل الثياب من الدرن
هُدِيَّ الْعَبَاد بِجَدِّهِمْ فَلَهُمْ عَلَى اللَّهِ الْمُنْ «^(١)

وقد أتيح لاثنين من العلويين الفرار من مذبحه فخ ، هما إدريس بن عبد الله بن الحسن وأخوه يحيى . أما إدريس فقد فر إلى مصر ومنها إلى المغرب

(١) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ٢٠ / ١٣٩ - ١٤٠ .

الأقصى فالتف حوله البربر وظهر فيهم أمره . ولم يكن للرشد - الذي كان قد ولي الخلافة بعد الهادي - طاقة بتوجيه الجيوش إليه في تلك الأصقاع النائية، فدبر له من يحتال له ويدس له السم . وهكذا مات إدريس غدرا في سنة ١٧٧ هـ . وحين وضعت أمة له ولدا سماء أتباعه باسم أبيه وبايعوه بالخلافة . وبهذا نشأت دولة الأدارسة في بلاد المغرب .

أما أخوه يحيى فإنه فر إلى بلاد الديلم ، وأخذ لنفسه البيعة من أهلها لاقتناعهم بأحقية بها ، وظهر أمره على نحو أزعج الرشيد، فسير إليه جيشا ضخما بقيادة الفضل بن يحيى البرمكي . واستطاع الفضل بدهائه - أن يستميل يحيى العلوي إلى الصلح ، وأن يأخذ له عهد أمان من هارون . واستقبله هارون بحفاوة ، وأكرم منزله ، ولكنه ما لبث أن حبسه بسعاية من بعض أعداء العلويين من أبناء الزبير بن العوام . وقد أطلقه جعفر البرمكي من محبسه دون أن يستشير هارون ، فكان ذلك من الأسباب التي دفعت هارون إلى نكبة البرامكة .

وفي أثناء الصراع بين الأمين والمأمون كان الفضل بن سهل يتزعم الدعوة للمأمون ، وكان له كل الفضل في انتصاره على أخيه وتولية الخلافة . وكان داعية العلويين حينذاك في خراسان علي بن موسى (من الفرع الحسيني) المعروف بعلي الرضا . وكان الفضل يميل إلى العلويين ، وكان - بعد أن استقر الأمر للمأمون - هو المتصرف الحقيقي في شئون الدولة . بحكم سابق يده على المأمون . فما زال بالمأمون حتى أقنعه بالبيعة لعلي الرضا وجعله الخليفة من بعده . وكان ذلك في سنة ٢٠١ هـ . وضحج الهاشميون في بغداد ، وامتنعوا عن هذه البيعة . وقرروا خلع المأمون ، وبايعوا عمه إبراهيم بن المهدي . وأبت نفس علي الرضا أن يحدث هذا الشقاق بسببه ، فورد على المأمون وأعلمه بما حدث في بغداد ، وكان الفضل قد أخفى عنه أمر انشقاقها ، فشك المأمون في الفضل ، ودس إليه من قتله في الحمام . ولكنه الآن وقد أدرك أن الفضل كان يخطط لنقل الخلافة من بني العباس إلى العلويين ، كان

عليه أن يتخلص من علي الرضا . ولكن كيف وقد بايع له من بعده ؟ فلو أنه أعلن خلعه لثار أهل خراسان . ومن ثم فقد دس إليه من أطعمته عذبا مسموما فمات .

وكان المتوكل من أشد الكارهين للشيعة ، وكان الأتراك قد بلغوا في عهده مرحلة متقدمة من النفوذ والسلطان والاستبداد بأمر البلاط . وكان الأتراك سنيين ، فاتفقت نزعة المتوكل معهم ، الأمر الذي جعله يمكن لهم من الدولة ويبالغ في رعايتهم .

والواقع أن انحسار سلطان الفرس في الدولة بعد المعتصم كان إيذانا بانحسار أمل الشيعة الذي ظل يتراوح بين الانتعاش والذبول طيلة المائة عام الأولى من حياة الدولة العباسية في الوصول إلى الجلافة . ذلك أن الموالي من الفرس كانوا طوال تلك الحقبة هم مناط الأمل لدى الشيعة في تحقيق هذا الهدف . ومنذ أن استبد الأتراك بالأمر ، بخاصة في عهد المتوكل ، كان هذا معناه أن يرتفع صوت أهل السنة ، ويصبح هو صوت الخلافة الرسمي . وقد ظل هذا النفوذ التركي مسيطرا منذ خلافة المتوكل في سنة ٢٣٢ هـ إلى أن تسلط الديلم في سنة ٣٣٤ هـ .

لقد كان المتوكل يرجو أن يتخذ من الشافعية ، وهم من أهل السنة ، عضدا يجابه به العلويين الذين ما انفكوا يناضلون دون غاياتهم وأمانيتهم ، فولى يحيى بن أكرم الشافعي المذهب قاضيا للقضاة . وقد « أحدث يحيى انقلابا كاملا (في الشعائر المتبعة) ؛ فقد هدم قبر الحسين في كربلاء ، ومنع الناس من إتيانه » ^(١) .

وفي عهد المستعين بالله (٢٤٨ - ٢٥٢ هـ) خرج من العلويين من الفرع

(١) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية - ترجمة نبيه أمين فارس ومير بعلبكي ، دار العلم للملايين بيروت - ط ٣ سنة ١٩٦١ ، ج ٢ ص ٥٢ - ٥٣ .

الزبيدي يحيى بن عمر في الكوفة وما حولها ، ودعا للرضا من آل محمد ، واشتد أمره ، فأرسل إليه محمد بن عبد الله بن طاهر جيشا بقيادة الحسين بن إبراهيم بن مصعب ، الذي تمكن من القضاء على الحركة وقتل يحيى .

وفي نفس الوقت تقريبا خرج الحسن بن زيد (من أبناء الحسن بن علي) ليقود ثورة كانت قد قامت في أرض طبرستان ضد محمد بن عبد الله بن طاهر ، فبايعه الناس كما بايعه رؤساء الديلم . وزحف الحسن بمن معه فاستولى على مدينة آمل عاصمة طبرستان ، وقوي شأنه فتقدم إلى مدينة سارية ، ثم بعث بجيش إلى مدينة الري فاستولى عليها وطرده منها عمال بني طاهر . واستقرت الأحوال بالحسن في منطقة طبرستان فأنشأ هناك دولة عرفت باسم الدولة الزيدية ، وتداول الحكم فيها الحسن بن زيد ، ثم محمد بن زيد القائم بالحق ، ثم الحسن الأطروش بن علي بن عمر بن زين العابدين ، وأخيرا الحسن بن القاسم بن علي بن عبد الرحمن ومعه أولاد الأطروش فكانوا يتنازعون حتى قضى النزاع على دولتهم ، التي ظهرت في منتصف القرن الثالث واستمرت - رغم استيلاء السامانيين عليها بين سنتي ٢٧٩ و ٣٠١ هـ - حتى سنة ٣٥٥ هـ .

وفي ظل بني بويه ، الذين استبدوا بالسلطان ، واستولوا على أمور الخلافة فكانوا يولون الخلفاء ويعزلونهم ، انتعشت الشيعة طوال عهدهم (٣٢٠ - ٤٤٧ هـ) ، وخفت صوت الأتراك . إلى أن جاءت دولة السلاجقة ، « وأنقذت الخلافة العباسية من الضياع على أيدي البويهيين وغيرهم من الشيعيين »^(١) . وقد بسط السلاجقة نفوذهم في فارس كلها والعراق والشام وآسيا الصغرى وكردستان على مراحل متفاوتة ، شغلت الحقبة من سنة ٤٢٩ هـ إلى سنة ٧٠٠ هـ .

(١) جورج زبدان : تاريخ التمدن الإسلامي ، بمراجعة وتعليق الدكتور حسين مؤنس - دار الهلال بالقاهرة - ج ٤ ص ١٩٩ .

ويطول بنا السرد لو أننا تتبعنا ولو بإيجاز كل حركات الشيعة العلوية بفرقها المختلفة في كل جزء من أجزاء الدولة الإسلامية . وفيما ذكرناه ما يكفي لتأكيد حقيقة أن الشيعة ظلوا طوال الحكم العباسي يمثلون المعارضة النشطة الخطرة على خلفاء بني العباس . وهي معارضة لم تكن تركز دائما على قوة السلاح بقدر ما كانت تعتمد على إيديولوجيتها الخاصة في شرعية الحكم وفي نظام الإمامة (الوراثة) وفي صفات الإمام .

وإذا كان الجدل الكلامي الذي دار بين محمد النفس الزكية وأبي جعفر المنصور قد رسم الخطوط الرئيسية لمنهج كلا الحزبين الشيعي والعباسي فإن هذا الجدل قد استمر بعد ذلك على المستوى الفقهي فكان الصراع بين فقهاء الشيعة وفقهاء السنة ، كما انعكست أصدائه على المستوى الأدبي فظهر الشعر السياسي المعبر عن وجهة نظر العباسيين ووجهة نظر معارضيه من الشيعة . ويشغل هذا الشعر قدرا غير يسير من أدب ذلك العصر . وكان له فعله وتأثيره وخطره لدى الفريقين المتصارعين ولدى جماهير الناس ، حيث كان الشعر ما يزال في ذلك العصر يقوم — كما كان في العصر الأموي — بدور الصحافة الحزبية السياسية .

كان مروان بن أبي حفصة هو شاعر العباسيين المقرب ، أو شاعرهم الرسمي ؛ يكثر من مدحهم ، وينال جوائزهم التي ربما حسده عليها كثيرون . وقد مزج مدحه هذا في كثير من الأحيان ببلورة شعرية لحجج العباسيين في شرعية خلافتهم ، وفي أحقيتهم بها دون العلويين . ومن ذلك ما قاله في قصيدة يمدح بها المهدي العباسي عندما عقد البيعة لابنه الهادي :

يا ابن الذي ورث النبي محمدا	دون الأقارب من ذوي الأرحام
الوحي بين بني البنات وبينكم	قَطَعَ الحِصَامَ فَلَاتَ حينَ خِصَامِ
ما للنساء مع الرجال فريضة	نزلت بذلك سورة الأنعام
خلوا الطريق لمعشر عاداتهم	حَطَمُ المَنَاقِبِ كل يوم زحام

رأضوا بما قسمَ الإله لكم به ودعوا وراثة كل أصيدَ حام
 أننى يكون - وليس ذاك بكائن - لبني البنات وراثة الأعمام ؟
 ألغى سهامهم الكتاب فحاولوا أن يشرعوا فيها بغير سهام
 ظفرت بنو ساقى الحجيج بحقهم وغررتهم بتوهم الأحلام

فهو يشير إلى أن حقهم في وراثة النبي عليه السلام تؤكد آيات الميراث في القرآن الكريم فتحسم كل خلاف ؛ فقد ورد في سورة الأنعام ما يجعل العم يحجب أبناء البنت . ثم ينتقل من هذا إلى تثبيط همم العلويين ، ويعود مرة أخرى إلى نفس القضية فينكر أن يكون لبني البنات حق في حجب الأعمام عن الوراثة ، وأن العلويين بعد أن ووجهوا بما سنه الكتاب الكريم أسقط في أيديهم فهم يناضلون عزلا من السلاح ، ويجادلون بغير حجة . ثم يشير في البيت الأخير إلى عنصر من عناصر المفاخرة التي وردت كذلك في كتاب المنصور إلى محمد النفس الزكية ، وهو أن العباس - عم النبي - الذي انحدر العباسيون من صلبه ، قد نال شرف سقاية الحجيج في الجاهلية والإسلام ، ثم يقول إنهم - أعني العباسيين - حين تولوا الخلافة إنما ظفروا بحقوقهم المشروعة ، في حين كان سعي العلويين أحلاما ووهما خادعا .

ويقال إنه كان أشد ما أزعج العلويين في هذا الشعر بيته الذي يقول فيه :
 أننى يكون ... وقد أثار حفيظتهم فردوا عليه شعرا كذلك ، ويقال إنهم تعقبوا مروان نفسه واغتالوه . وجاء في ردهم على لسان شاعرهم جعفر بن عفان الطائي :

لم لا يكون - وإن ذاك لكائن - لبني البنات وراثة الأعمام
 للبنت نصف كامل من ماله والعم متروك بغير سهام
 ما للطلق وللثراث وإنما صلى الطليق مخافة الصمصام

حجة فقهية بحجة . أما الطليق الذي يتحدث عنه البيت الثالث فهو العباس بن عبد المطلب . والبيت يردد ما كان يجري على ألسنة العلويين من التعريض

بالعباس من جهة أنه كان مع المشركين يوم بدر ، ثم أسر فافتدى نفسه ،
ومن ثم أطلق عليه لفظ الطليق . ويقول الشاعر إن العباس ليس له أن يتحدث
عن الميراث وقد أسلم خوفا من السيف . ومن ثم فلاحق لأبنائه .

وأشد مروان الخليفة المهدي قصيدة طويلة مطلعها :

طرقتك زائرة فحَيَّ خيالها بيضاء تخطط بالجمال دلالها

وبعد أن أشاد بفضائل العباسيين اتجه إلى العلويين يجادلهم فيما يدعون .
ويؤكد حق بني العباس المؤيد بنص القرآن ، فقال :

هل تطمسون من السماء نجومها بأكفكم أو تسترون هلالها
أو تجحدون مقالة عن ربكم جبريل بأغها النبي فقالها
شهدت من الأنفال آخر آية^(١) بترائهم . فأردتم إبطالها

ويقول منصور النمرى من شعراء الحزب العباسي مخاطبا الرشيد :

يا ابن الأئمة من بعد النبي ويا ابن — ن الأوصياء ، أقرَّ الناسُ أو دفعوا
إن الخلافة كانت إرث والدكم من دون تيم ، وعفو الله متسع
لولا عدي وتيم لم تكن وصلت إلى أمة تمر بها وترتضع
وما لآل علي في إمارتكم وما لهم — أبدا — في إرثكم طمع
يأبها الناس لا تعزب حلومكم ولا تُضيفكم إلى أكنافها البدع
العم أولى من ابن العم فاستمعوا قول النصيحة ، إن الحق مُستمع

واللهجة الخطابية واضحة في هذه الأبيات ، وكأن الشاعر قد وقف على
منبر يخاطب فيه جهورا قد احتشد اسماعه ، فهو يستخدم أسلوب الخطاب
الجماعي للتأثير فيهم . وقضيته آخر الأمر هي أن العم — وهو العباس بن عبد
المطلب — أولى من ابن العم ، وهو علي بن أبي طالب .

(١) يشير بذلك إلى قوله تعالى : (وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) .

وقد استطاع الحزب العباسي أن يستقطب بعض الشعراء الذين لم تكن ميولهم الحقيقة عباسية ، بل ربما كانوا أكثر تعاطفا مع العلويين ، وذلك إما عن طريق الترغيب أو عن طريق الترهيب . فالشاعر أبان بن عبد الحميد اللاحقي كان يرى ما يغدقه العباسيون على مروان بن أبي حفصة ، وعلى مكانة مروان من الدولة نتيجة ارتباطه بحزبها ، فإذا هو مغرى بالاتصال بهم ، وإنه ليعاتب البرامكة - وكانت صلته بهم قوية - لأنهم لم يفتحوا له الطريق عند هارون الرشيد . وعندما سأله : وما تريد من ذلك ؟ قال : أريد أن أحظى منه بمثل ما يحظى به مروان بن أبي حفصة . فقالوا له : إن لذلك مذهبا في هجاء آل أبي طالب وذمهم ، به يحظى ، وعليه يعطى ، فاسلكه ! قال : لا أستحل ذلك . قالوا : فما تصنع ؟ لا يجيء طلب الدنيا إلا بما لا يحل . فقال :

نَشَدْتُ بِحَقِّ اللَّهِ مَنْ كَانَ مُسْلِمًا	أَعْمُ بِمَا قَدْ قَلَتْهُ الْعُجْمَ وَالْعَرَبَ
أَعْمُ رَسُولَ اللَّهِ أَقْرَبَ زَلْفَةً	لَدَيْهِ أَمْ ابْنُ الْعَمِّ فِي رَتْبَةِ النَّسَبِ ؟ !
وَأَيُّمَا أَوْلَى بِهِ وَبِعَهْدِهِ	وَمَنْ ذَا لَهُ حَقُّ التَّرَاثِ بِمَا وَجِبَ ؟
فَإِنْ كَانَ عَبَّاسٌ أَحَقَّ بِنَسْلِكُمْ	وَكَانَ عَلِيٌّ بَعْدَ ذَاكَ عَلَى سَبَبِ
فَأَبْنَاءُ عَبَّاسٍ هُمْ يُرْثُونَهُ	كَمَا الْعَمُّ لَابْنِ الْعَمِّ فِي الْإِرْثِ قَدْ حَجِبَ

وهكذا عير أبان عن وجهة النظر العباسية في شرعية حكمهم ، مخالفا بذلك عقيدته ، لا لشيء إلا ليحظى بالمكافأة .

وهناك شاعر آخر متلون ، استطاع بطريقة عجيبة أن يجمع بين ميوله العلوية ومدح العباسيين ، وهو إسماعيل بن محمد المعروف بالسيد الحميري . فقد أكثر من مدح العلويين وندب قتلاهم والتغني بفضائلهم . وكان تشيعه لهم واضحا ، ولكنه - فيما يبدو - استخدم مبدأ التقيّة الذي كانت الشيعة تقول به في أن يوجه بعض شعره إلى مدح العباسيين والتحدث بأفكارهم . ومبدأ التقيّة هذا يدعو الأتباع من الشيعة إلى كتمان انتمائهم ، والتظاهر

بالطاعة ، وأن يعملوا الأعمال المطلوبة منهم من الولاة الظاهرين على أتم وجه ، حتى لا تحوم حولهم الشبهة ، إلى أن تنضج الثورة ، ويحين الوقت الملائم لإعلانها ^(١) .

ومما قاله علي قبر الحسين بن علي :

أمرُرتُ على جدّث الحسين فقل لأعظّمه الزكيه
آعظّمأ لا زلت من وطفاء ساكبة رويّه
وإذا مررت بقبره فأطيل به وقف المطيه
وابك المطهر للمطهر والمطهرة النقيه
كبكاء معنولة أنت يوما لواحدھا المنيه

وهو نمط من شعر الشيعة المفعم بحرارة العاطفة . ولا شك في أن مثل هذا الشعر المتفجع لم يكن ليُجلب لصاحبه — من قبل الحزب الحاكم — أذى ، إذ أنه ما زال يتحدث عن نكبات العلويين في العهد الأموي ، ويفجر مشاعر الأسى لما أصابهم على أيدي الأمويين . ولكن السيد الحميري لم يكن يكتفي في شعره بالتفجع والأسى عليهم ، بل كان يعبر أحيانا عن بعض معتقدات العلويين . والواقع أنه كان يتعاطف مع فرقة الكيسانية ، وعلى الأخص مع الجناح منها ، الذي يقول إن محمد بن الحنفية بن علي ورث الإمامة من أبيه مباشرة ، أو عن طريق أخويه الحسن ثم الحسين ، وأنه — أي ابن الحنفية — لم يمت ، وأنه اختفى بجبل رضوى ^(٢) ، وأنه سيرجع إلى الحياة ليملا العالم عدلا . وقد عبر السيد الحميري عن هذه العقيدة في قوله :

سين وأشهرأ ويُرى برضوى	يشعب بين أنمار وأسد
مقيم بين آرام وعيين	وحفان تروح خلال رُبْد
تراعيها السباع وليس منها	ملاقيهن مفترسا بحد

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام — مكتبة النهضة المصرية — ط ٧ ج ٣ ص ٢٤٧ .

(٢) جبل عل بعد سبع مراحل من المدينة .

وتقول الشيعة إن الرسول عليه السلام لم يشأ أن يوصي من بعده خشيّة أن يقع الخلاف بين الناس ، إلى أن نزلت الآية الكريمة : (يأياها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل ما بلغت رسالته) فقالوا إن المراد بما أنزل إليك خلافة علي ^(١) . وعندما زال الحرج أوصى لعلي بن أبي طالب يوم غدِير خُم ، إذ أخذ بيد علي وقال : من كنت مولاه فعلي مولاه ... وبهذه الطريقة يثبتون أن الوصية تمت لعلي ، وأن الإمامة فيه وفي أبنائه من بعده . وحول هذه المعاني يدور قول السيد الحميري :

عجبتُ من قوم أتوا أحمداً	بنخطة ليس لها موضع
قالوا له : لو شئت أعلمتُنَا	إلى من الغاية والمصرع
إذا توفيتَ وفارقتُنَا	وفيهمُ في الملك من يطمع
فقال : لو أعلمتكم مفزَعاً	كنتم عسيّتُمُ فيه أن تصنعوا
كصُنْع أهل العجل إذ فارقوا	هارونَ ، فالترك له أروع
ثم أتته بعده عزْمَةٌ	من ربه ليس لها مدفع
أبلغ وإلا لم تكن مبلغاً	والله منهم عاصم يمنع
فعندها قام النبي الذي	كان بما يأمره يصعد
يخطب مأموراً ، وفي كفه	كف عليٍّ نورها يلمع
رافعها أكرمُ بكف الذي	يرفع ، والكف التي تُرفع
« من كنت مولاه فهذا له	مولى » - فلم يرضوا ولم يقنعوا
وظل قوم غاظمهم قوله	كأنما آتافهم تُجْدَع
حتى إذا وارَوْهُ في لحده	وانصرفوا عن دفنه ، ضيعوا
ما قال بالأمس وأوصى به	واشترّوا الضُرَّ بما ينفع

ولكن ما يكاد الأمر يستقر لبني العباس حتى نجد السيد الحميري يسرع إلى أبي العباس السفاح - أول خلفائهم - مادحاً له ولعشيرته ، ومروجاً

(١) انظر ضحى الإسلام ٢٤٨/٣ .

لعكرة من أفكارهم الرئيسية ، وهي أنهم سيتداولون الخلافة في الأرض ،
وأنها ستظل فيهم إلى أن يظهر المسيح المخلص ، فيقول :

دونكموها يا بني هاشم	فجددوا من عهدا الدّارسات
دونكموها لاعلا كعب من	كان عليكم ملكها نافسا
دونكموها فالبسوا تاجها	لا تعدموا منكم له لابسا
لو خيّر المنبر فرسانه	ما اختار إلا منكم فارسا
قد ساسها قبلكم ساسة	لم يتركوا رطباً ولا يابسا
ولست من أن تملكوها إلى	مهبط عيسى فيكم آيسا

وجدير بالملاحظة هنا أن الشاعر يوجه خطابه إلى بني هاشم جملة ،
ولا يخص بني العباس . ومعروف أن العلويين هاشميون كذلك . أما فكرة
ظهور عيسى في آخر الزمن لكي يبيد الكفر ويعيد الإيمان فليست بعيدة
عن عقيدة السيد الحميري الكيسانية في عودة محمد بن الحنفية إلى العالم ليقوم
بنفس الدور . وبهذه الطريقة استطاع الشاعر أن يخلص لعقيدته في الوقت
الذي كان فيه يمدح أعداءه ، وذلك تحت ستار أنه يحب آل البيت جميعا ،
لا فرق بين علوي وعباسي .

وهناك شاعر آخر لم يكن يخفي على أحد تشيعه ، ومع ذلك فقد اختار
أن يجعل لسانه في خدمة الحزب العباسي ، لا بمجرد مدحهم بل بمجادلة
العلويين في دعواهم كذلك . وكان ذلك بطبيعة الحال إفراطا منه في استخدام
مبدأ التقية . هذا الشاعر هو منصور النمرى ، الذي يقول :

بني حسن ، وقل لبني حسين	عليكم بالسداد من الأمور
أميطوا عنكم كذب الأماني	وأحلاما يعدن عيدات زور
ألا لله درّ بني عـلي	وزور من مقالهم كبير
يسمون النبي أبا ويأبى	من الأحزاب سطر في سطور

يشير بذلك إلى قوله تعالى : (ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين) .

وقد رأينا فيما دار من جدال بين النفس الزكية وأبي جعفر المنصور أن الأول قد اعتمد في إثبات الحق للعلويين على أساس أنهم أبناء بنت الرسول . فهم بمنزلة أبنائه ، وأن الثاني استخدم في الرد عليه آية الأحزاب . وها هو ذا منصور النمري يعيد صياغة حجة المنصور نفسها .

أما الشاعر الذي وقف موقف المعارضة الصريحة للحزب العباسي ، فلم يكتف بالتفجع لما أصاب العلويين من نكبات ، ولم يقنع بتأكيد حقهم ، بل هجا بني العباس هجاء مرا ، فذلكم هو دعبل بن علي الخزاعي .

ومن تفجعه لمقتل الحسين بن علي قوله :

رأس ابن بنت محمد ووصيّه	— يا للرجال ! — على قناة يرفع
والمسلمون بمنظر وبمسمع	لا جازع من ذا ولا متخشع
أيقظت أجفانا وكنت لها كرى	وأثمت عينا لم تكن بك تهجع

وبعد أن قتل محمد النفس الزكية وأخوه إبراهيم بأيدي قواد بني العباس ، وتشتت العلويون في شتى الأقطار الإسلامية ، قال دعبل قصيدة رائعة فيما حل ببني علي من نكبات ، وما أصابهم من تشتت وتشريد واضطهاد وضنك في العيش ، استهلها بقوله :

ذكرت محل الربع من عرفات	فأسبلت دمع العين بالعبرات
مدارس آيات خلت من تلاوة	ومنزل وحي مقفر العرصات
ديار عفاها جور كل منابذ	ولم تعفُ بالأيام والسنوات

ثم يتحدث في مقطع منها عن حقهم المشروع في الخلافة ، بوصفهم ورثة النبي عليه السلام ، وأن أعداءهم ليسوا سوى حاسدين لهم على هذا الشرف ، ومكذبين بما تواتر من خبر الوصية لعلي ، وحاقدين عليهم :

سأقصر نفسي جاهدا عن جدالهم كفاني ما ألقى من العسبرات

هذا الحب الكبير كان مرتفقا في نفس دعبل بكراهية وعداء سافر لبني العباس . ومن ثم فقد هجا من خلفائهم هارون الرشيد والمأمون والمعتصم والواثق . كما هجا وزراءهم وولاتهم وكبار رجالات حزبهم هجاء مرا وسخر بأفكارهم سخرية لاذعة .

فلما مات الرشيد ودفن في « طوس » ، قال دعبل يعرض بما ارتكبه العباسيون جميعا من جرائم بقتل العلويين ، من قصيدة مدح بها أهل البيت وهجا الرشيد ، وأشار إلى اجتماع القبرين في طوس ، قبر الرشيد وقبر الرضا - قال :

وليس حيٌّ من الأحياء نعلمه إلا وهم شركاء في دماهم قتل وأسر وتحريق ومنهبة أرى أمية معذورين إن قتلوا أربع بطوس على القبر الزكي إذا قبران في طوس : خير الناس كلهم ما ينفع الرجس من قرب الزكي ولا هيهات ! كل امرئ رهن بما كسبت	من ذي يمان ومن بكر ومن مضر كما تشارك أسار على جزر فيل الغزاة بأرض الروم والخزر ولا أرى لبني العباس من عذر ما كنت تربع من دير إلى وطر وقبر شرهم - هذا من العبر على الزكي بقرب الرجس من ضرر له يداه ، فخذ ما شئت أو فذر !
---	--

وقال في هجاء المعتصم :

ملوك بني العباس في الكتب سبعة كذلك أهل الكهف في الكهف سبعة	ولم يأتنا في ثامن منهم الكتب غداة ثووا فيها ، وثامنهم كلب
---	--

ذلك أن ترتيب المعتصم في خلفاء بني العباس كان الثامن ، فمجيئه إلى الخلافة كان تجاوزا لنظرية العباسيين السبعة . ولكن انظر هذه المشكلة التي عقدها الشاعر بين خلفاء العباسيين السبعة وأهل الكهف لكي يصل من ذلك

قفا نسأل الدار التي خف أهلها
وأين الألى شطّلت بهم غربة النوى
هم أهل ميراث النبي إذا اعتزوا
وما الناس إلا حاسد ومكذب
متى عهدهما بالصوم والصلوات
أفانين في الآفاق مفترقات
وهم خير قادات وخير حُمّاة
ومُضْطَغِنٌ ذو إحْنَةٍ وتيرات

ثم يمضي فيقدم فيما يشبه المناجاة المبررات التي تجعله شديد التعلق بهم .
سائلا الله أن يثبت يقينه فيهم ، ويزيده بصيرة ، متقربا إليه تعالى - كما هو في
عقيدة الشيعة - بحبهم :

مَلَأَ مَكََّ فِي أَهْلِ النَّبِيِّ فَإِنَّهُمْ
تَخَيَّرْتَهُمْ رَشْدًا لِأَمْرِي ، فَإِنَّهُمْ
فِيَا رَبِّ زِدْنِي مِنْ يَقِينِي بِصَبْرَةٍ
أَحِبَّائِي مَا عَاشُوا وَأَهْلُ ثِقَاتِي
- عَلَى كُلِّ حَالٍ - خَيْرَةُ الْخَيْرَاتِ
وَزِدْ حُبَّهُمْ يَا رَبِّ فِي حَسَنَاتِي !

ثم يشير إلى ما كان من استصفاء العباسيين أموالهم ، وحرمانهم من
فيثهم ، وتركهم مشتتين في الأرض ، يعانون الضنك والبؤس والحرمان :

أَلَمْ تَرَ أَنِّي مِنْ ثَلَاثِينَ حِجَّةً
أَرَى فَتَيَانَهُمْ فِي غَيْرِهِمْ مَتَقَسَمَا
فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ نُحِفُّ جُسُومَهُمْ
بَنَاتُ زِيَادٍ فِي الْقُصُورِ مَصُونَةٌ
أَرْوَحُ وَأَغْدُو دَائِمَ الْحَسَرَاتِ
وَأَيْدِيَهُمْ مِنْ فِيثِهِمْ صَفِيرَاتِ
وَأَلْ زِيَادُ حُفْلِ الْقَصِيرَاتِ
وَأَلْ رَسُولُ اللَّهِ فِي الْفُلُوتِ

ومع كل ذلك فالشاعر غير يائس من أن يأتي اليوم الذي يظهر فيه منهم
إمام الهدى ليكبح الظلم ويقر العدل ، بل إنه من ذلك لعل يقين ، ويقينه
يرجع بطبيعة الحال إلى إيمانه بعقيدة الشيعة في خروج الإمام المخلص ، الذي
يملا الدنيا هداية وعدلا :

فَلَوْلَا الَّذِي أَرْجُوهُ فِي الْيَوْمِ أَوْغَدَ
خُرُوجَ إِمَامٍ - لَا مَحَالَةَ خَارِجٍ -
يُمِيزُ فِينَا كُلَّ حَقٍّ وَبَاطِلٍ
لَقَطَعْتُ قَلْبِي لِأَثَرِهِمْ حَسْرَاتِي
يَقُومُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ وَالْبَرَكَاتِ
وَيُحْزِرِي عَلَى النِّعْمَاءِ وَالنَّقَمَاتِ

إلى ضربته اللاذعة للمعتصم بوصفه ثامنهم ، أي كليهم ! ويقال إنها أوجعت
المعتصم فهدده بالقتل ، فهرب إلى مصر . وعندما بلغه نبأ وفاة المعتصم وتولي
الوائق الخلافة ضرب العصفورين بحجر واحد فقال :

الحمد لله لا صبر ولا جَلَد ولارقاد إذا أهل الهوى رقدوا
خليفة مات لم يحزن له أحد وآخرٌ قام لم يفرح به أحد
فمرَّ هذا ، ومرَّ الشؤم يتبعه وقام هذا ، وقام الويل والنكد

ولسنا ندري مدى تشيع الشاعر أبي تمام حبيب بن أوس الطائي ، ولكننا
نجد له قصيدة يستهلها بشكوى الأيام وضيقه بالناس ، ثم يتجه إلى تقريعهم
على مواقف الخيانة والغدر التي أوردت علي بن أبي طالب وأبناءه موارد
الهلاك ، ثم يشير إلى ما قال به العلويون من أن الوصية كانت لعلي ، حيث
يقال إن الرسول عليه السلام قال : إن عليا مني بمنزلة هارون من موسى .
وقد ورد في القرآن الكريم على لسان موسى : (واجعل لي وزيرا من أهلي ،
هارون أخني ، أشدد به أزري ...) .

يقول أبو تمام :

فعلتم بأبناء النبي ورهطه أفاعيل أدناها الخيانة والغدرُ
ومن قبله أخلفتم لوصيِّه بداهية دهياء ليس لها قدر
فجثتم بها بكرًا عوانا ولم يكن لها قبلها مثلاً عوان ولا بكر
أخوه إذا عُدَّ الفخار وصهره فلا مثله أخ ولا مثله صهر
وشد به أزر النبي محمد كما شد من موسى بهارونه الأزر

وقد استمر هذا الجدل زمنا طويلا في العصر العباسي ، ولكننا منذ منتصف
القرن الثالث الهجري ، وبعد أن كانت دولة العباسيين قد تحللت وظهرت
الدويلات المستقلة أو شبه المستقلة فيها ، تلك الدويلات التي غلب التشيع عليها
كالدولة الزيدية والدولة الصفارية ثم دولة البويهيين والدولة الفاطمية - نلاحظ

أن الأدب الشيعي - شعرا ونثرا - قد كثر كثرة عظيمة ، وكان منه ما غلبت عليه العاطفة الوجدانية المشوبة - كشعر الشريف الرضي - وما انهمك في تعاريج العقيدة ورموزها المعقدة ذات الدلالات الباطنية - كما هو الحال في شعر المؤيد داعي الدعاة الفاطمي .

على أن هذا الجدل قد دفع بالشعراء في بعض الأحيان إلى المغالاة والتطرف على نحو تنفر منه العقيدة الصحيحة ، ويوشك أن يكون تجديفا وكفرا .

فالعباسيون أطلقوا منذ البداية على لسان المنصور فكرة أنهم يحكمون بتفويض إلهي ، أو أنهم ظل الله في أرضه وخلفاؤه في خلقه . ومن ثم نجد الشاعر منصور النمرى يمدح هارون الرشيد فيقول :

أي امرئ بات من هارون في سُخْطٍ فليس بالصلوات الخمس ينتفعُ
إن المكارم والمعروف أودبةٌ أحلتك الله منها حيث تتسع
إذا رفعت امرأً فالله يرفعه ومن وضعت من الأقوام مُتَضَعِ

كأن سخط هارون الرشيد من سخط الله ، وكأن الله - جل ثناؤه - يصدر عن رغبته ؛ فإن هو رفع امرأ رفعه الله ، وإن هو خفضه خفضه الله . ومن عجب أن تتواتر الروايات عن صحة عقيدة هارون ، وعن مثات الركعات التي كان يصلّيها كل يوم لله ، وعن بكائه بين يدي واعظيه ، ومع ذلك يسمح لشاعر أن يصفه هذا الوصف . ولكنها السياسة آخر الأمر ؛ وإلا فبأي فكرة يواجه هارون فكرة الشيعة الإمامية في الإمام المعصوم؟

وقد كان أشنع من قول منصور النمرى قول ابن هانئ الأندلسي المغربي الشيعي في مدح المعز لدين الله الفاطمي :

ما شئت ، لا ما شئت الأقدارُ فاحكم فأنت الواحد القهارُ
وكأنما أنت النبي محمد وكأنما أنصـراءُ الأنصار

أنت الذي كانت تبشرنا به في كُتُبها الأخبار والأخبار
 هذا إمام المتقين ومن به قد دُوِّخَ الطغيان والكفار
 هذا الذي ترجى النجاة بحبه وبه يُحَطَّ الإصرُ والأوزار
 هذا الذي تجدي شفاعته غدا حقا ، وتُخَمِّدُ أن تراه النار

إلى أن يقول :

شَرُفَتْ بك الآفاق ، وانقسمت بك الأرزاق ، والآجال والأعمارُ
 عَطِرَتْ بك الأفواه ، إذ عذبت لك الأمواه ، حين صَفَتْ لك الأَكَدَارُ
 جَلَّتْ صفاتك أن تُحدَّ بِمِقْوَل ما يصنع المصداق والمِكْشَارُ
 والله خصك بالقُرآن وفضلَه واخجلتي ! ما تبلغ الأشعار ؟ !

على أن هذا الجدل الحزبي السياسي المصبوغ بصبغة دينية قد انعكس كذلك في النثر منذ البداية . وسنكتفي هنا بأن نقدم نموذجا -- سوى ما كان من الرسائل المتبادلة بين محمد النفس الزكية والمنصور -- يمثل الحزب الشيعي .

هذا النموذج من رسالة لأبي بكر الخوارزمي الشيعي . وهو أقرب إلى النذب والتفجع للمآسي الشيعة وسوء ما حل بهم . يقول مخبرا عن العباسيين :

« .. ويسلّم فيهم من يعرفونه دهرياً أو سوفسطائيا ، ولا يتعرضون لمن يدرس كتابا فلسفيا أو ما نويا . ويقتلون من عرفوه شيعيا ، ويسفكون دم من سبى ابنه عليا ... ويتكنم شعراء الشيعة في ذكر مناقب الوصي ، بل في ذكر معجزات النبي ، فيقطع لسانه ، ويمزق ديوانه . كما فعل بعبدا لله بن عمار البرقي ، وكما نبش قبر منصور النمرى .. حتى إن هارون والمتوكل كانا لا يعطيان مالا ، ولا يبذلان نوالا . إلا لمن شتم آل أبي طالب ، ونصر مذهب النواصب ، مثل مروان بن أبي حفصة الأموي ، ومن الأدباء مثل عبد الملك بن قريب الأصمعي .. يقتلون بني عمهم جوعا وسغبا ، ويملاؤن ديار الترك والديلم فضة وذهبا ؛ يستنصرون المغربي والفرغاني ، ويجنّون المهاجري والأنصاري .

ويولون أنباط السواد وزارتهم ، وقلق العجم والطماطم ^(١) قيادتهم ، ويمنعون آل أبي طالب ميراث أمهم ، وفيء جدهم ... » الخ .

وليس في هذا النموذج — من حيث المضمون — جديد على ما عرفنا من قبل من موقف الطرفين المتنازعين .

والذي يجدر التنبيه إليه الآن هو أن هذا الطراز من الحجاج والمناظرة لم يكن شيئا جديدا في العصر العباسي . فمن قبل العباسيين كان الأمويون ، وكان على العلويين أن يخوضوا معهم معركتهم بالسيف وبالكلمة كذلك . وفي كتاب « نهج البلاغة » عدد من الرسائل المتبادلة بين علي بن أبي طالب ومعاوية ، يتداولان فيها أمور النزاع بينهما ، وهي نماذج عالية من البلاغة النثرية . هذا فضلا عما كان لكلا الفريقين من شعراء ينافحون عنهما .

وإذن فالظاهرة ليست جديدة في العصر العباسي من الناحية الشكلية . أمّا من الناحية الموضوعية فقد حدث اختلاف بطبيعة الحال في مادة ذلك الجدل . وأما من حيث الكم فلا شك في أن الأدب الذي يصور الصراع بين العلويين والعباسيين كان في العصر العباسي أكثر كثيرا . ومرجع هذا إلى طول العصر العباسي إذا قيس بالعصر الأموي ، وتفتح الثقافة العربية والإسلامية بعامه على آفاق جديدة من المعرفة .

وبعد ، فقد صدق أحمد أمين حين قال : « .. وعلى الحملة فلئن شقيت السياسة بهذا النزاع لقد سعد الأدب ؛ ولئن أجرى الدماء وأزهق الأرواح وخرّب الممالك ، لقد حرك العواطف ، وأسأل الأفكار ، وأطلق للخيال العنان . » ^(٢)

(١) القلق : من لم يخشوا ، والطماطم : من في ألسنتهم عجة .

(٢) ضحى الإسلام ٣/٣١٤ .

الفصل الثالث
القّراع بين العرب والموالي

أحرز العرب منذ صدر الإسلام كثيرا من الانتصارات الحربية في فتوحاتهم لفارس والشام ومصر ، وتكونت - نتيجة لذلك - طبقة عسكرية ارسنقراطية من القبائل التي شاركت في هذه الفتوح ؛ إذ استشعرت قوتها وتفوقها بالقياس إلى الشعوب التي خضعت لها ، كما أصابت كثيرا من الانتعاش المادي والثراء . وقد استقر في روع هؤلاء الفاتحين أن « العربي خلق ليسود ، وخلق غيره ليعخدم »^(١) . ومن ثم « انقسم رعايا الدولة إلى طبقتين كبيرتين : طبقة السادة من العرب ، وطبقة الموالي ، وهي دون سابقتها في السياسة والاقتصاد والاجتماع »^(٢)

وقد تكونت طبقة الموالي هذه شيئا فشيئا منذ صدر الإسلام وفي خلال حكم بني أمية من أولئك الذين كانوا يؤخذون أسرى في خلال الفتوح ، وكانوا بمثابة أرقاء . وكان الولاة يبعثون منهم المئات بل الألوف إلى بلاط الخليفة هدية أو بدلا من الخراج أو نحوه ؛ والخليفة يفرق ذلك في أهل بطانته أو قواده ، وهؤلاء يفرقونه فيما حولهم ، أو يبيعونه ، فينقل إلى الناس على اختلاف طبقاتهم ، فمن أنجب من أولئك الأرقاء أو أعتق لسبب من الأسباب صار مولى ، وذلك كثير وعادي يومئذ - غير الذين كانوا يدخلون في الولاة

(١) عبد العزيز الدوري : العصر العباسي الأول ، ص ٦ .

(٢) حسين نصار : المعجم العربي - دار مصر للطباعة ، ط ٢ سنة ١٩٦٨ - ج ١ ص ١٧ .

بالعقد وغيره ^(١) . ولما كان هؤلاء الموالي قد جلبوا في الأصل من مواطنهم فقد كان منهم الفارسي والحراساني والديلمي والتركي والسندي والرومي والبربري . وقد كان العرب بأنفون من العمل في المهن والحرف منذ وقت مبكر ، وهم بعد تلك الانتصارات قد صاروا أشد أنفة ، فلم يشغلوا أنفسهم إلا بالسياسة والحروب ، في حين تركوا ما دون ذلك من الأعمال لطبقة الموالي . ومن ثم كان الموالي يشتغلون بكل الحرف اليدوية ، وبالزراعة ، وفي كسح الطرقات ، وخرز الخفاف ، وحياكة الثياب ، وما دون ذلك . ولكنهم كانوا كذلك يقومون بأعمال أرقى من ذلك ، كالأعمال الكتابية ، وكالجباية ^(٢) . وهم في الوقت نفسه لم يكونوا مبعدين عن الجيوش ؛ فقد كانت كل قبيلة إذا خرجت للحرب خرج معها موالها يحاربون إلى جانبها . ومع ذلك جرى العرف على التمييز بين المحاربين العرب ومن يحاربون إلى جوارهم من الموالي ؛ إذ لم يكن هؤلاء الأخيرون يحاربون راكبين - شأن الفرسان العرب - بل كانوا مشاة . وهم أيضا لا يلحقون - شأن الجند العرب - بديوان العطاء ، كما لم يكونوا يعطون نصيبهم من الغنائم أو الفبيء ، إلا النزر اليسير ، على سبيل المكافأة . وفي الوقت نفسه لم يكن الموالي يعفون من دفع الجزية حتى بعد إسلامهم ، ولم يكن يسمح لهم بسكنى الأمصار ، بل كانوا يدفعون إلى القرى . وكل ذلك لكي لا تتأثر حصيلة الخراج التي تكون الجزء الرئيسي في ميزانية الدولة .

وعلى هذا الأساس من التمايز تحددت العلاقات الاجتماعية بين العرب والموالي . فلم يكن للمولى أن يتقدم العربي في الموكب ، بل يمشي معه في الصف ^(٣) ، كما لم يكن العربي يخاطب المولى بكنيته ^(٤) ، لأن الكنية دليل الاحترام والتبجيل ، بل يدعو به باسمه أو لقبه ^(٥) . وكانت عبارة التحقير الشائعة على لسان العرب

(١) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي ٩٨/٤ .

(٢) الدوري : نفسه ص ٧ .

(٣) حين نصار : نفسه ١٨/١ .

(٤) الدوري : نفسه ٨ .

(٥) نصار : نفسه ١٨/١ .

تقول : « لا يقطع الصلاة إلا ثلاثة : حمار أو كلب أو مولى . » ^(١) ومن ثم فالمولى لا يؤم العربي في الصلاة ^(٢) ، ولا يجوز له أن يصلي على ميت إذا حضر أحد العرب .

وأیضا لم یکن للمولى أن یتزوج من عریبة حرة ، بل یتزوج من نساء الموالی . علی أنه مع ذلك لا یجوز له أن یخطبها من أهلها ، بل علیه أن یخطبها من مولاها العربی . فإذا هو تجاوزہ فسخ العقد ، وإذا اكتشف الأمر بعد أن یكون قد دخل بها عد زواجه منها سفاحا ، أي غیر شرعی . أما إذا تزوج المولى من عریبة ثم اكتشف أمره فتلک كارثة الكوارث : إذ یفرق بینہ و بینہا ، و یجلد مائتي سوط ، و یحلق رأسه و لحیته و حاجباه . والغریب أن حزب الخوارج – علی الرغم من دعوة المساواة والعدل الی کان یتزعمها فی ذلك العصر – قد رفض هذا الزواج ، وفضلوا قتل المرأة العربیة فی هذه الحالة علی أن تزوج مولى فیصبح لها سیدا . وقد روى أبو الفرج الأصفهانی قصة مولى تزوج فتاة من بني سلیم ، فحین بلغ الخبر محمد بن بشیر الخارجي ركب إلى إبراهیم بن هشام بن إسماعیل – والی المدينة – فشكا إلیه الأمر ، فأرسل إبراهیم إلى المولى من فرق بینہ و بین زوجته ، ثم حملة حیث ضرب مائتي جلدة ، و حلق رأسه و لحیته و حاجباه . عند ذاك قال محمد بن بشیر :

قصیت بسنةٍ وحکمت عدلا	ولم ترث الحکومة من بعید
وفي المائتين للمولى نکال	وفي سلب الحواجب والحدود
إذا کافأتم بینات کسرى	فهل یجد الموالی من مزید
فأی الحق أنصف للموالی	من اصهار العبید إلى العبید ^(٣)

وواضح من البیتین الأخيرین أن الشاعر الخارجي يؤكد أن المولى لیس

(١) العقد الفرید ١٦٠/٢ .

(٢) أحمد أمين : ضحی الإسلام ٢٤/١ (أمر الحجاج أن لا يؤم بالكوفة إلا عربی) .

(٣) الأغاني ١٥٠/١٤ .

كفؤا إلا لمن كانت من جنسه . ولتكن عندئذ من بنات كسرى ، فهذا لا يهم .

ويذكر ابن عبد ربه واقعة أخرى زوج فيها رجل من بني عبد القيس ابنته من أحد الموالى فقال الشاعر أبو بجير يؤنب بني عبد القيس على فعلتهم هذه :

أمن قلة صرتم إلى أن قبلتم
وأصهب رومي وأسود فاحم
شكولهم شتى وكل نسيبكم
مى قال إني منكم فمصدق
أكلهم وافى النساء جدوده
وكلهم قد كان في أولية
على علمكم أن سوف ينكح فيكم
فهلاً أتيتم عفة وتكرما
تعيبون أمرا ظاهرا في بناتكم
مى شاء منكم مغرم كان جده
وحصن بن بدر أو زرارة دارم
فقد صرت لا أدري وإن كنت ناسيا
وعلى رجال الترك من آل مدحرج
وعلى رجال العجم من آل عالرج
زعمتم بأن الهند أولاد خندف
وديلم من نسل ابن ضبة باسل
بنو الأصفر الأملاك أكرم منكم
أطمع في صهري دعيا مجاهرا
ويشتم - لؤما - عرضة وعشيرة

دعارة زراع وآخر تاجر
وأبيض جعد من سرة الأحامر^(١)
لقد جثتم في الناس إحدى المناكر
وإن كان زنجيا غليظ المشافر
وكلهم أوفى بصدق المعاذر
له نسبة معروفة في العشائر
فجداً ورغماً للأنوف الصواغر
وهلا وجلتكم من مقالة شاعر ؟
وفخركم قد جاز كل مفاخر
عمارة عبس خير تلك العمائر
وزبان الرئيس بن جابر
لعل تجاراً من هلال بن عامر
وعلى تميما عصبية من يحامر
وعلى البوادي بدلت بالخواضر
وبينكم قربي وبين البرابر
وبرجان من أولاد عمرو بن عامر
وأولى بقربان ملوك الأكاسر
ولم تر شرا من دعيا مجاهر ؟
ويمدح جهلا طاهرا وابن طاهر^(٢)

(١) الأحامر والحمر : الموالى .

(٢) العقد الفريد ٣/ ٢٣٢ .

وواضح منذ البداية أن الشاعر يرى في هذا الزواج دعارة ولا يراه مشروعاً. وهو يرى أن بني عبد القيس كانوا يخذعون أنفسهم إذ يصدقون كل من زعم أنه منهم وإن كان من الواضح أنه أجنبي . فيزوجونه من بناتهم مع أن لونه وحده يدل عليه . ويبدو أن الموالي كانوا يدعون لأنفسهم - في بعض الأحيان - أصولاً عربية حتى يرفعوا من مكانة أنفسهم الاجتماعية . والشاعر هنا يسخر من أن مثل هذه الحيلة جازت على بني عبد القيس ، فجلبوا العار لأنفسهم على الرغم من كثرة افتخارهم التي جاوزت كل حد . ثم يمضي الشاعر في نفس لهجته الساخرة فيقول : لعل هؤلاء الموالي من الترك والعجم والهنود والديلم والبربر لهم أصول في القبائل العربية المعروفة ، قبائل عامر ومذحج وتميم وعالج وخندف وضبة ! ولكن كلا ! إن هؤلاء إلا أدعياء متبجحون ، لا يجوز الإصهار إليهم . مهما تكلفوا لذلك من التكرار لأصولهم ، ومن مدح الأعراب الخلتص .

أما زواج العربي من الأمة فقد كان في البداية مكروهاً لدى العرب . وقد عير هشام بن عبد الملك زيد بن علي بن الحسين بأنه ابن أمة ^(١) . وكذلك احتقر العرب طائفة الموالدين ، وهم أبناء العرب من غير نساء العرب ، وأطلقوا على العربي من الأمة اسم « الهجين » ^(٢) . ومن علامات هذا التحقير ما روي من أن أعرابياً ذهب إلى سوار القاضي فقال : إن أبي مات ، وتركني وأخالي - وخط خطين ناحية - ثم قال : وهجينا لنا - ثم خط خطاً آخر ناحية - ثم قال : كيف ينقسم المال بيننا ؟ فقال : المال بينكم أثلاثاً إن لم يكن وارث غيركم . فقال له : لا أحسبك فهمت ! إنه تركني وأخي ، وهجينا لنا . فقال سوار : المال بينكم سواء . فقال الأعرابي : أياخذ الهجين كما أخذ ويأخذ أخي ؟ قال : أجل . فغضب الأعرابي ، وقال : تعلم والله إنك قليل الخالات

(١) انظر الجاحظ : البيان والتبيين ١/ ٣١٠ .

(٢) انظر ضحى الإسلام ١/ ٢٥ .

في الدهناء^(١) . ذلك أنه لم يكن بصحراء الدهناء — كما قيل — إلا حرائر النساء . وكأنه يعزو حكم القاضي بالمساواة بين ثلاثتهم إلى أنه ليس ابن حرة منهم ، وإلا لما ساوى بين ابني الحرة وابن الأمة .

وقد ذكر الراغب الأصفهاني^(٢) أن العرب ظلوا إلى قيام الدولة العباسية إذا أقبل الواحد منهم من السوق ومعه شيء فرأى مولى ، دفعه إليه ليحمله عنه ، فلا يمتنع المولى عن ذلك .

هذا الوضع الاجتماعي المهين للموالي — الذين كانوا قرب نهاية القرن الأول الهجري قد صاروا كثرة كاثرة — كان من أهم العوامل التي أحققتهم على العرب بعامة ، وعلى الأمويين وولائهم بخاصة . ولم يخفف من هذا الحق كثيرا أن فئة منهم — كالحسن البصري ومحمد بن سيرين وسعيد بن جبير وعطاء بن يسار وربيعه الرأي وابن جريج ، وكانوا من خيرة التابعين — لقوا من الناس بعامة كل إجلال وإكبار ، لما كان لهم من مكانة علمية . فقد ظل الحقد الدفين ينمو في النفوس ، حتى إذا وجد الفرصة سانحة انطلق .

— ٢ —

تعاضم حقد الموالي على بني أمية وعلى العرب ، إذ أكدت لهم الأيام أن هؤلاء غير قادرين على العمل بتعاليم الإسلام التي سوت بين الناس فجعلتهم كألسان المشط ، لا فضل لعربي منهم على عجمي إلا بالتقوى . ولكن وضع الموالي الاجتماعي حينذاك لم يكن يمكنهم في الوقت نفسه من تنظيم صفوفهم في شكل ثورة على نظام الحكم ، فكانوا يضمرون غير ما يبدون . فقد روى أبو الفرج الأصفهاني « أن إسماعيل بن يسار استأذن على الغمر بن يزيد بن عبد الملك يوما فحجبه ساعة ، ثم أذن له ، فدخل يبكي ، فقال الغمر : يا أبا فائد

(١) انظر ابن قتيبة : عيون الأخبار ٦١/٢ .

(٢) انظر محاضرات الأدباء ٢٢٠/١ .

تبكي ؟ قال : وكيف لا أبكي وأنا على مروانيتي ومروانية أبي أحجب عنك ؟ !
 فجعل الغمر يعتذر إليه ، وهو يبكي : فما سكت حتى وصله الغمر بجملتها لها
 قدر . وخرج من عنده فلاحقه رجل ، فقال له أخبرني ويلك يا إسماعيل !
 أي مروانية كانت لك أو لأبيك ؟ قال : بغضنا إياهم . امرأته طالق إن لم تكن
 أمه تلعن مروان وآله كل يوم مكان التسبيح ، وإن لم يكن أبوه حضره الموت
 فقليل له : قل لا إله إلا الله ! فقال : لعن الله مروان ! - تقربا بذلك إلى الله
 تعالى ، وإبدالا له من التوحيد ، وإقامة له مقامه » .^(١)

وهذا الخبر يكشف لنا في وضوح كيف كان وجوه الموالي ، الذين اتصلت
 الأسباب بينهم وبين البيت الحاكم ، يبدوون غير ما يضمرون . ويبدو أن
 إسماعيل هذا نفسه قد تجرأ ذات يوم حين ترك نفسه على سجيته فراح ينشد
 هشام بن عبد الملك :

إني وجدّك ما عودي بسذي خورٍ	عند الحفظ ، ولا حوضي بمهدومٍ
أصلي كريم ، ومجدي لا يقاس به	ولي لسان كحد السيف مسموم
أحمي به مجد أقوام ذوي حسب	من كل قرم بتاج الملك معنوم
ججاجيح ، سادة ، بلنج ، مرازبة ،	جرّد ، عتاق ، مساميح ، مطاعم
من مثل كسرى وسابور الجنود معا	والهزمزآن لفخر أو لتعظيم ؟ !
أسد الكتاب يوم الرّوع إن زحفوا	وهم أذلوا ملوك الترك والروم
يمشون في حلق الماذي سابغة	مشي الضراغمة الأسد اللهاميم
هناك إن تسألني تُنبئي بأن لنا	جرثومة قهرت عزّ الجراثيم

فغضب هشام ، وقال : أعليّ تفخر ، وإياي تنشد قصيدة تمدح بها نفسك
 وأعلاج قومك ؟ غطّوه في الماء ! فغطوه في البركة حتى كادت نفسه تخرج .
 ثم أمر بإخراجه وهو يشر ، ونفاه من وقته إلى الحجاز^(٢) .

(١) الأغاني ١٢٥/٤ .

(٢) نفسه ١٢٠/٤ .

هكذا كان عقاب إسماعيل حين أطلق لنفسه العنان فراح يكشف عن دخيلة نفسه . وقد كان مدار حديثه على الفخر بأصوله الفارسية ، وكرم محنته ، وأجساد قومه ، وما كان لهم من حضارة باذخة . وهذا الفخر – وإن لم يتعرض فيه الشاعر إلى انعرب بأي إهانة – كان في تقدير هشام إهانة له وللعرب في شخصه ، لما يحمله من نبرة الاعتزاز بقومية غير القومية العربية . ومهما يكن من أمر فإن هذه الواقعة تسجل انتفاض الموالي على العرب بصوت مسموع للمرة الأولى ، وفي شمر يمكن أن يروج بين الناس وتداوله الألسن .

والحق إن الموالي حين افتقدوا إلى تنظيم صفوفهم ضد الحكم الأموي قد وجدوا متنفسا لهم في الثورات التي خرجت على الأمويين .

وفي الوقت نفسه كان كل من يخرج على الأمويين يستعين عليهم بالموالي والعبيد ، بوصفهم الفئة المهضومة الحق . صنع ذلك المختار بن أبي عبيد الثقفي حين خرج في العراق للمطالبة بدم الحسين في سنة ٦٦ هـ ، ثم طلب الخلافة لمحمد بن الحنفية . وكانت وسيلة المختار في اجتذاب هذه الطائفة إلى صفوف جيشه أنه رفع شعارات ذات طابع اجتماعي واقتصادي ، ترد على الموالي كرامتهم وحقوقهم . وقد سوى المختار بين الموالي والعرب في الفبيء والغنائم ، كما أركب الموالي الدواب ، شأنهم في هذا شأن العرب . ومن أجل ذلك كثر المنضمون من الموالي إلى جيش المختار ، حتى ليقال إن عددهم كان أضعاف عدد العرب الأحرار ^(١) . وقد أبلوا في الحرب معه أكثر من بلاء الأحرار ، لنقمتهم على أسيادهم . لذلك كان أكثر القتلى في تلك الحرب من الموالي . فقد بلغ عدد قتلاهم في معركة سنة ٦٧ هـ ستة آلاف ، ليس فيهم من العرب الأحرار إلا سبعمائة ، وسائرهم من الموالي ^(٢) .

(١) تاريخ التمدن الإسلامي ٩٩/٤ .

(٢) نفسه .

لكن سلوك المختار من جهة أخرى قد أحق عليه العرب ، إذ رأوا في مساواة الموالي بهم إفسادا لهؤلاء الموالي عليهم ، وذهابا بمعنى السيادة العربية الذي كانوا حريصين على تأكيده ، حتى عندما يناجرون البيت الأموي الحاكم . وربما رأى هؤلاء أنهم - بانخراطهم في حركة المختار - إنما يضربون أو يشاركون في ضرب الأمويين بالموالي فاستشنعوه ، ومن ثم انصرفوا عن المختار ، لا حبا في بني أمية من حيث هم ، بل كراهية لأن يمكن الموالي من العرب أيا كانوا . ومن ثم استطاع الأمويون أن يجهضوا حركة المختار .

ومرة أخرى يخرج ابن الأشعث على الحجاج بن يوسف الثقفي أمير العراق ، يدعو إلى العدالة والمساواة ومناهضة يد الظلم والبطش الحجاجية ، فيخرج معه فيروز مولى أهل الخشخاش . لكن الحجاج ينتصر على ابن الأشعث ويقتله ، فيفر فيروز إلى خراسان . وهناك يقبض عليه ابن المهلب ويرسل به إلى الحجاج فيعذبه ثم يقتله .

وهكذا وضع الموالي أنفسهم تحت تصرف كل خارج على الأمويين . وهم من أجل ذلك كانوا سراعا في تقبل الدعوة السرية التي كان البيت الهاشمي ينظمها في الكوفة وفي خراسان للانقضاض على الحكم^(١) ، وهي الدعوة التي بدأها الفرع العلوي من هذا البيت ثم خافه فيها بيت العباس بن عبد المطلب ، والتي انتهت بقيام الثورة وسقوط بني أمية ومجيء العباسيين إلى الحكم .

وقد أدرك نصر بن سيار - عامل الأمويين على خراسان - خطر هؤلاء الموالي الذين التفوا حول أبي مسلم الخراساني وصاروا قوة لا يستهان بها ، فراح يستصرخ القبائل العربية هناك أن تترك ما هي فيه من منازعات ، وأن تحتشد لمواجهة هذا الخطر المحدق ، وذلك في أبياته المشهورة :

(١) عرضنا لهذا من قبل في الفصل الخامس بالصراع بين العلويين والعباسيين .

أبلغ ربيعة في مَرَوٍ وإخوتهم
ولينصبوا الحرب ، إن القوم قد نصبوا
ما بالكم تَلَقَّحُونَ الحرب بينكم
وتركون عدوا قد أظلكم
قدما يدينون دينا ما سمعت به
فمن يكن سائلا عن أصل دينهم
فليغضبوا قبل ألا ينفع الغضب
حرباً يُحَرِّق في حافاتِ الخطب
كأن أهل الحِجَا عن رأيكم عُرِب
مما تَأَشَّبَ ، لا دين ولا حَسَب
عن الرسول ، ولم تنزل به الكتب
فإن دينهم أن تُقْتَلَ العرب

لقد دخل في الدعوة الهاشمية كثير من القبائل العربية كما دخل فيها الموالي . وكانت الغاية الأخيرة التي التقي عندها هؤلاء وهؤلاء هي إسقاط بني أمية ، لكن كل فريق كان يتحرك نحو هذا الهدف بدوافعه الخاصة .

أما الموالي فكانت دوافعهم إلى إسقاط الأمويين أن هؤلاء لم يعدلوا في حكمهم ، وقد انتقل الأمر فيهم من خليفة إلى خليفة فكان أمر الظلم على السواء — باستثناء عمر بن عبد العزيز ، الذي حاول أن يرد عليهم حقوقهم وفقا لروح الإسلام وتعاليمه ، ولكن ما أسرع ما عادت الأمور إلى مجاريها بعده . على أنه لم يكن في وسع الموالي أن يحولوا الأمر من العرب إلى الفرس ، فيكونوا هم الحاكين ؛ لأن السلطة الكبرى كانت ما تزال في أيدي العرب ، ولأنهم لو خرجوا بهذه الدعوة لألبوا العرب جميعا ، ولانضم إليهم مواليهم من غير الفرس ، الذين كانوا يخلصون لهم ، فصاروا يدا واحدة عليهم ، لا قبل لهم بها . ومن ثم فقد آزرُوا الدعوة إلى نقل الخلافة من الأمويين إلى العباسيين ، لأن الناس أكثر تقبلا لذلك ، ولأن الهاشميين عرب ، ولأنهم أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأمويين ، ولأن هذا يصيب الدعوة بصبغة دينية . فإذا نجح الهاشميون بمعونتهم في الاستيلاء على السلطة قربهم هؤلاء اعترافا بفضيلتهم ، وعند ذلك يصبح العباسيون حكاما في الظاهر ، ويصيرون هم الحكام الفعليين . هكذا كانت استراتيجية الموالي في أواخر

عهد بني أمية ، أو هذا ما لعله كان يمثل استراتيجيتهم ^(١) .

— ٣ —

انتصر العباسيون على الأمويين في موقعة الزاب الفاصلة في سنة ١٣٢ هـ .
وتتفق آراء كثير من القدامى والمحدثين على أن انتصار العباسيين على الأمويين
كان معناه انتصار الفرس على العرب ^(٢) . هذا على الرغم من أن العباسيين
أنفسهم كانوا عربا ، وأن القبائل العربية ، وخاصة اليمانية ، كان لها دور فعال
في انتصارات العباسيين إبان الثورة المسلحة وحتى نصرهم الأخير .

لقد كان العباسيون عربا حقا في أنسابهم ، ولكنهم حين اتكأوا في
بلوغ الحكم على العناصر الفارسية التي كانت تنبض بالشعور القومي إنما كانوا
في الواقع يضعون الحدود الأخيرة لتفتح الإمبراطورية العربية من نحو ،
ويدكون معالمها من نحو آخر ؛ فلم يكن يربطها بالقيم العربية التي كان يرتبط
بها الأمويون إلا أشجار النسب هذه التي كانوا يحرصون عليها ويتباهون
بها ^(٣) .

وقد يبدو للبعض أن قصر النزعة العربية لدى العباسيين على مجرد التباهي
بشجرة النسب ، فيه شيء من المبالغة ، حيث إنهم أتاحوا للعنصر العربي في
دولتهم الفرصة ، واستعملوا كثيرا منهم في الإمارات وفي قيادة الجيوش .
والحقيقة — في نظرنا — أن الأمر أكبر من اتهام العباسيين أو الانتصار لهم في
هذا الشأن ، لأن التطور الذي كانت الحياة العربية في تلك الحقبة صائرة إليه لا
محالة ، من الانفتاح على العالم الإسلامي ، ومشاركة كل الشعوب التي أسلمت

(١) انظر ضحى الإسلام ٣١/١ .

(٢) انظر الدوري : نفسه ، ص ٤٠ .

(٣) شكري فيصل : المجتمعات الإسلامية في القرن الأول — المثنى ببغداد والحنجي بمصر سنة

١٩٥٢ — ص ٤٠٠ .

في أمور الدولة — هذا التطور كان أكبر من العباسيين أنفسهم ، ولم يكن في وسعهم أن يقفوا ضده .

وقد أدرك الموالي من الفرس — بعد انتصار العباسيين الحاسم على الأمويين — أنهم يشكلون قوة لا يستهان بها . وأنهم في مناخ الدولة الجديدة يستطيعون أن ينظموا صفوفهم وأن يمسكوا بمقاليد الأمور في الدولة ، ويستبدوا بها . وأن يعطوا على تقويض أركانها ، حتى إذا لاحت الفرصة انقضوا فاستبدوا بالحكم لأنفسهم .

لقد نجح العباسيون — من الناحية التكتيكية — في استيعابهم واستغلالهم في حركتهم ، بمثل ما نجحوا — وبنفس الأسلوب — في استقطاب الشيعة . والآن وقد حقق العباسيون استراتيجيتهم في الوثوب إلى الحكم عن طريق التعاون — مرحليا — مع الشيعة ، كان الموالي يستخدمون نفس التكتيك مع العباسيين لتحقيق استراتيجية لم تكن بالنسبة إليهم بعيدة المدى كثيرا ، يحققونها أولا عن طريق التعاون معهم . ثم الاستيلاء على السلطة شيئا فشيئا ، وأخيرا الوثوب إلى الحكم .

على كل حال اتخذ العباسيون العراق مقرا لحكمهم بدلا من الشام ، فكانت وجهتهم إلى الشرق ، حيث نشأت دعوتهم وترعرعت ، في خراسان وفارس وغيرهما . وكان لهذا دلالة في فتحهم أبواب دولتهم لأبناء هذه المناطق . لقد أقاموا في مستهل أمرهم في الكوفة ثم في الهاشمية ، حتى جاء المنصور فبنى بغداد واتخذها عاصمة للدولة الجديدة .

وقرب العباسيون إليهم الموالي من الفرس ، وبخاصة أهل خراسان ، لما أبلوه مع أبي مسلم في طلب الخلافة لهم ، بل أكثر من هذا ، أسندوا إليهم منذ عهد المنصور ولاية الأعمال ، وبزغ نجم خالد بن برمك في هذه الحقبة . فقربه المنصور ، وعهد إليه محاربة الأكراد الذين كانوا قد مدوا نفوذهم

إلى فارس^(١) . وكان بمنزلة الوزير وإن لم يحمل لقبه . ثم صار ابنه يحيى من بعده وزيرا ، وصار جعفر بن يحيى من بعده وزيرا .

لقد صار الموالي الفرس إذن رجال الدولة الجديدة . ومع أنهم لم يكن في استطاعتهم أن يسيروا دفعة الحياة بأيديهم في عهد المنصور ، لما كان من حرصه الخاص على النظر في كل الأمور بنفسه ، فقد اتسع لهم المجال من بعده شيئا فشيئا ، حتى إن المهدي كان إذا جمع خاصته لمشاورتهم كان يعطي الموالي الكلمة الأولى . ثم استفحل أمرهم في عهد هارون الرشيد حتى كان جعفر ابن يحيى البرمكي وزيره قادرا على التصرف باسم الرشيد دون استشارته ، حتى فيما يعلم أنه مضاد لرغبته . لقد صار في الواقع هو الرجل الأول في الدولة ، والمتصرف في كل شئونها وفقا لأهوائه ونزعاته .

وقد كان من الأمور التي شغل بها المنصور حقا وضع العنصر العربي في الدولة الجديدة ؛ فهو لم يستطع أن يستبعده نهائيا ، بخاصة في إطار الجيش الذي كان جنوده حينذاك موزعين في ثلاث فرق : اثنتان منهما عربيتان ، وهما الفرقة اليمنية والفرقة المضربة ، وواحدة خراسانية . وقد أدرك أن هذه القبائل العربية لو اجتمعت عليه لما كان له معها حيلة ، وهم بطبيعتهم لا يخشون مواجهته إذا اقتضى الأمر ؛ فكان عليه حينذاك أن يخطط سياسة يقال إن قثم بن العباس بن عبد الله بن عباس — وكان شيخا طاعنا من بني العباس له مكانته وتقدمه عندهم — يرسمها له ، وهي أن يلجأ إلى سياسة التفريق عن طريق إثارة النعرة القبلية بين اليمنيين والمضربين^(٢) . وهي سياسة ليست بالجديدة كل الجدة ؛ إذ أن الصراع بين قبائل الجنوب وقبائل الشمال كان قد صلب منذ زمن بعيد صراعا تقليديا . وكل ما هنالك هو أن المنصور عمل على

(١) انظر تاريخ التمدن الإسلامي ١٣٥/٤ .

(٢) تاريخ التمدن الإسلامي ١٤٩/٤ .

إذ كاء نار هذه العصبية بينهم حتى يخفض من شوكتهم جميعا ، وحتى يتمكن من ضرب بعضهم ببعض عندما يقتضي الأمر . وقد كان حزب الموالي هو المستفيد من هذه السياسة . ومن ثم يمكننا أن نفهم جانبا من مغزى هجاء أبي نواس للقبائل المضرية وتمدحه بالقحطانية في ذلك الوقت . وذلك حيث يقول :

... فافخرُ بقحطانَ غير مكتئب فحاتم الجود من مناقبها
ولا ترى فارسا كفارسها إذ زالت الهامُ عن مناقبها
عمرو وقيس والأشتران وزيدُ الخيل أسدُ لدى ملاعبها
بل ميلُ إلى الصيدِ من أشاعِثها والسادة الغُرُّ من مهالبها
.....

واهتجُ نزاراً وأفرج جلدتها وهتكت السترَ عن مثالبها
أما تميمٌ فغَيْرُ داحضةٍ ما شلَّ شلَّ العبد في شواربها

وهكذا أفسخ العباسيون المجال أمام الموالي الفرس لكي يصبحوا هم رجال الدولة الجديدة .

ومع ذلك فقد كانوا دائما على حذر منهم ، بخاصة من عرف منهم بميله إلى التشيع للعلويين . فإذا رأوا من أحدهم هذا الميل عزلوه أو قتلوه ، كما صنع المهدي بوزيره يعقوب بن داود ، وكما صنع الرشيد بجعفر البرمكي وبالبرامكة ، وكما صنع المأمون بالفضل بن سهل .

ولإذا كنا قد رأينا إسماعيل بن يسار المولى يقف ساعة بباب الغمر الأموي ينتظر الإذن له بالدخول عليه فإننا نرى الآية الآن وقد انعكست . فقد كان العرب إذا قصدوا الخليفة رأوا الخراسانيين يدخلون عليه كأنهم بعض أهله ، في حين لا يؤذن لهم بالدخول عليه إلا بعد عناء . وقد روى أبو الفرج —

الأصفهاني^(١) أن أبا نُخَيْلَةَ الشاعر وقف على باب أبي جعفر المنصور واستأذن فلم يصل ، وجعلت الخراسانية تدخل وتخرج فتَهْزَأُ به ؛ فيرون شيخاً أعرابياً جللاً فيعْبَثُونَ به . فقال له رجل عرفه : كيف أنت يا أبا نُخَيْلَةَ ؟ فَأَنْشَأَ يقول :

أصبحتُ لا يملك بعضي بعضاً تشكو العروق الآبضات أبْضاً
كما تشكَّى الأَزْجِيَّ الفَرَضَا كأنما كان شباني قرضاً
فقال له الرجل : وكيف ترى ما أنت فيه في هذه الدولة ؟ فقال :
أكثر خلق الله من لا يُدْرَى من أي خلق الله حين يُلْقَى
وحلة تُنْشَرُ ثم تُطْـوَى وطيلسان يُشْتَرَى فيُغْلَى
لعبد عبدٍ . أو لمولى مولى يا ويح بيت المال ! ماذا يَلْقَى

وهكذا استشعر العرب الغربية في إطار الدولة الجديدة ، في حين استشعر الموالي كيأنهم ومكانتهم فيها . لقد أيقنوا — إن صدقا وإن كذبا — أنهم صانعوها وأنهم أصحاب الفضل في قيامها .

وفي هذه الحقبة انطلق صوت الشاعر بشار بن برد يردد هذا المعنى ، مدلاً على العباسيين بالدور الذي قام به الموالي من الفرس في قيام دولتهم ، مفتخراً — بكل اطمئنان — بأصوله الفارسية ، لا يخشى قط أن يلحق به ما لحق ذات يوم بإسماعيل بن يسار على يد هشام بن عبد الملك ، بل إنه — فضلاً عن هذا كله — يطلق لسانه في سب العرب ونعي حياتهم عليهم .

ها هو ذا يُدَلُّ على العباسيين بالدور الذي قام به قومه من الفرس في نقل الخلافة إليهم ، وفي مساندتهم للدولة الجديدة ، فيقول :

دون الخليفة منا كل مأسدةٍ ومن خراسان جُنْدٌ بعد أجنادِ
قوم يَدُبُّونَ عن مولي كرامتهم ويحسنون جِوار الوارد الصادي
لله درهمُ جُنْدًا إذا حَمُّوا وشبت الحربُ نارا بعد إخمادِ

(١) الأغاني ١٨/١٣٨ .

لا يفشلون ، ولا تُرجى سُقاطتهم
 إنا سراة بني الأحرار ، وقرنا
 في كل يوم لنا عيد وملحمة
 سقنا الخلافة تحذوها أستننا
 حتى ضربنا على المهدي قُبَيْتَه
 إذا علا زأرُ آساد لآساد
 ركض الجياد، وهزُّ المنُصلِ البادي
 حتى سبأنا بأسياف وأغماد
 والقاسطون على جهْد وإسهاد
 فسطاطَ مُلكٍ بأطناب وأوتاد

وهو في قصيدة أخرى يردد نفس المعنى فيقول :

نحن جَلَبْنَا الخيلَ من بلُخٍ بغير الكذب
 حتى رددنا المُلكَ في أهل النبيِّ العربي
 نغضب لله وليًّا إسلام أسرى الغضب

ومن الواضح أن بشارا في هذه المرة يعلن في صراحة انتماء الموالي إلى
 الفكرة الإسلامية ، وهي الفكرة التي سيطرت على طابع الدولة الجديدة
 بتعزيزهم لها وإصرارهم عليها . وهي في الوقت نفسه الفكرة البديل من
 النزعة العربية التي غلبت على طابع الحكم الأموي .

— ٤ —

فإذا كان هذا هو فضل الموالي الفرس على الدولة الجديدة ، ودينهم
 في عنقها ، يُدل به الشاعر فلا يرده أحد ، لا غرو أن يتماذى الشاعر فيأخذ
 في التمدح بأصوله التي نمته ، وبأبجاده قومه السالفة .

روي أن المهدي سأل بشارا : فيمن تعتد يا بشار ؟ فقال : أما اللسان
 والرأي فعرييان ، وأما الأصل فعجمي ، كما قلت في شعري يا أمير المؤمنين :

ونُبِّئتُ قوما بهم جِنَّةٌ يقولون : منذا ؟ وكنت العلمُ
 ألا أيها السائل جَاهِدَا فروعِي وأصلي قریش العجم^(١)

(١) الأغاني ١٣٨/٣ .

فلذا كانت قريش تنسب أعلى مكانة بين القبائل العربية فإنه ينتمي إلى القبيلة التي تناظرها في الرفع لدى العجم .

وفي مرة أخرى يقول :

هل من رسولٍ مخبرٍ	عني جميع العرب
من كان حياً منهم	ومن ثوى في التُّرب
بأنني ذو حسب	عالٍ على ذي الحسب
جدي الذي أسمو به	كسرى ، وساسان أبي
وقبصرٌ خالي إذا	عددت يوماً نسي
كم لي وكم لي من أب	بتاجه المعصَّب
أشوسٌ في مجلسه	يُجشَى له بالركب
يسعى الهانيق له	بآنيات الذهب
لم يُسَقَّ أَقطاب سقى	يشربها في العُذَب
ولا حداً قطُّ أبي	خلف بعير جَرَب

وهكذا يبدأ بالانتساب فيعزو نفسه إلى ملوك الفرس من جهة أبيه ، وإلى قبصر الروم من جهة أمه ، ولكنه يتطرق إلى ذم العرب وتحقير شأنهم من خلال تلك الموازنة التي يعقدها بين سيرة آبائه وبين جانب من نمط الحياة لدى العرب البداءة ، حيث يشير إلى شرب هؤلاء الماء في العلب حتى لا تنكسر ، ورفعهم عقيرتهم بالغناء (الحداء) خلف الجمال الجربة .

وهذه الموازنة بين حياة الأعراب وطرز الحياة التي جلبها الموالي الفرس إلى مجتمع الدولة الجديدة كثيرة في شعره ، وهي موظفة دائماً عنده للحط من شأن العنصر العربي وإبراز مظاهر تخلفه الحضاري في حياته اليومية . ومن ذلك ما قاله في الرد على أعرابي قال له : ما للموالي والشعر ؟ ! :

أحين كُسيَتَ بعد العُرِّي خزا	ونادمت الكرام على العُقارِ
تفاخر يا ابن راعية وراع	بني الأحرار؟! حسبك من خسار!

تُرِيغُ بَخْطَبَةٍ كَسَرَ الْمَوَالِي وَيَنْسِيكَ الْمَكَارِمَ صَيْدَ فَارٍ
وَكُنْتَ إِذَا ظَمِئْتَ إِلَى قَرَارِحٍ شَرِكْتَ الْكَلْبَ فِي وَلَغِ الْإِطَارِ

وعلى إيقاع هذه الموازنة التي تهدف أساسا إلى تحقير العرب راح شاعر آخر أصاه مولى كذلك ، هو أبو نواس الحسن بن هانئ ، يضرب ضرباته فيقول :

دَعِ الْأَطْلَالَ نَسْفِيهَا الْجَنْسُوبُ وَتَبْكِي عَهْدَ جَدَّتِهَا الْخَطُوبُ
وَاخْلُ لِرَاكِبِ الْوَجْنَاءِ أَرْضَا تَخُبُّ بِهَا النَجِيبَةَ وَالنَّجِيبُ
بِلَادِ نَبْتِهَا عَشْرٌ وَطَلَحَ وَأَكْثَرُ صَيْدِهَا ضَبْعٌ وَذِيبُ
وَلَا تَأْخُذْ عَنِ الْأَعْرَابِ لَهْوًا وَلَا عِشَا ، فَعِيشَهُمْ جَدِيبُ
دَعِ الْأَلْبَانَ يَشْرَبُهَا رَجَالُ رَقِيقِ الْعِيشِ بَيْنَهُمْ غَرِيبُ
إِذَا رَابَ الْحَايِبُ فَبَلُّ عَلَيْهِ وَلَا تَخْرُجْ ! فَمَا فِي ذَلِكَ حُوبُ
فَأَطِيبْ مِنْهُ صَافِيَةَ شَمُولُ يَطُوفُ بِكَأْسِهَا سَاقُ أَدِيبُ ...

فهكذا يصف أبو نواس حياة العرب بالخشونة ، وأن المتحضرين المنعمين المترفين لا مكان لهم فيها ؛ فهي حياة جذب وشقاء . وترحال لا ينتهي على ظهور الجمال في الفيافي والتفار ، وليس فيها مجال للهو والمتعة ، وأقصى ما يستطيعه العربي فيها أن يشرب قعبا من لبن حليب ، أو يصيبه رائبا حامضا فيكون بديلا لديه من الخمر . وهو يدعو نفسه أو يدعو غيره إلى نبت هذا كله : والسعي إلى مجلس اللهو والشراب الحقيقي ، حيث يدور الساقى على الشرب بالكؤوس . ثم يمضي فيصف الخمر والساقى وصفا مسهبا في أحد عشر بيتا ، ثم يعود إلى ما بدأ به فيقول :

فَهَذَا الْعِيشُ ، لَا خَيْمَ الْبَوَادِي وَهَذَا الْعِيشُ ، لَا اللَّيْنَ الْحَلِيبُ
فَأَيْنَ الْيَدُو مِنْ إِسْوَانَ كَسْرَى ؟! وَأَيْنَ مِنَ الْمِيَادِينِ الزَّرُوبُ ؟!
وفي قصيدة طويلة أخرى له ، يهجو فيها بني تميم وبني أسد ، يعود إلى توقيع نفس النغمات حيث يقول :

إذا ما تميمي أتاك مُفَاخِرًا
فقل عَدَّ عن ذا ! كيف أكلك للضبِّ ؟ !
تفاخر أبناء الماوڪ سفاهةً
وبَوْلُكَ يجري فوق ساقك والكعب
إذا ابتدر الناس الفَعَال فخذ عصاً
ودَعْدِعْ بمعزى يا ابن طالقة الذَّرْب
فتحن ملكنا الأرض شرقاً ومغرباً
وشيخك ماء في الترائب والصُّلب
وقد بلغ أبو نواس في هذه الأبيات حد الإفحاش في الهجاء .

وهكذا عبر الشعراء الموالي عن موقعهم من الدولة الجديدة ، فلم يكتبوا
!التغني بدورهم في قيامها ومساندتها ، بل تجاوزوا هذا إلى التغني بأصولهم
الفارسية وبحضارتهم القديمة ، ناعين على العرب - في الوقت نفسه - كل
اسباب فخارهم ، مهوئين من شأنها جميعاً . أما مفخرة الدين الإسلامي فهم
يشركون العرب فيها ، فقد دخلوا فيه كما دخل العرب ، وهو - بعد -
دين للناس كافة ، يتساوى فيه العربي وغير العربي .

ولا شك في أن هذه التصورات التي عبر عنها شعر الموالي في العهد الأول
من العصر العباسي في وضوح وعنف كانت تعني أن الموالي قد صار لهم
كيان بارز على مستوى الحياة الاجتماعية ، وأن هذا الكيان الاجتماعي كان
قد شرع يرسم لنفسه سياسة خاصة بعيدة المدى ولكنها بالنسبة إليه ممكنة ، وهي
سياسة ابتلاع الدولة ثم الاستبداد بحكمها . وبعبارة أخرى نقول إن الموالي
في ذلك العهد كانوا قد صاروا حزبا سياسيا له قاعدته الاجتماعية ، ولكنه
حزب غير معلن بطبيعة الحال ، إذ لم يكن لحزب آخر غير الحزب العباسي
أن يعلن عن نفسه صراحة إلا أن يكون على استعداد لمواجهة قوات العباسيين
الضاربة ، كما حدث بالنسبة للحزب العلوي - على نحو ما سبق بيانه .

وإذن فقد كان للموالي حزبهم الذي يعمل في الخفاء . ويبدو أن زعامة هذا الحزب والرأس المدبر له كانت في أسرة البرامكة ، خالد ثم ابنه يحيى ثم جعفر بن يحيى . وعلى مدى هذه الأجيال الثلاثة كان الحزب ينمو . وربما كشف جعفر البرمكي عن خطة هذا الحزب في المجلس الذي كان يعقده لمعاونيه . فقد كان له مجلس « يعقده في منزله مرة في الأسبوع ، يحضره أرباب الدولة وأهل الوجاهة من الفرس ، يلبسون أثوابا لونها واحد ، يخلعها عابهم جعفر ، ويابس هو مثلهم . ففي أحد هذه المجالس دار الكلام على أبي مسلم وبطشه ، وكيف استطاع وحده أن ينقل الدولة الإسلامية من عائلة إلى عائلة . فقال جعفر : لا يستغرب ذلك منه ، ولا فضل له به ، لأنه لم يدركه إلا بقتل ٦٠٠,٠٠٠ نفس ، سفك دماءهم صبرا . وإنما الرجل من ينقل الدولة من قوم إلى قوم بغير سفك دم » (١) .

وإذن فقد كانت سياسة حزب الموالي تقوم على تجنب الاصطدام العنيف بالدولة ، والعمل - بدلا من ذلك - على التسلسل الهادئ إليها لقلبها من داخلها .

وحين تجمعت لدى هارون الرشيد - عن طريق ملاحظاته الخاصة ، وعن طريق عيونه وجواسيسه ، فضلا عن محرضيه - الأسباب التي جعلته يفكر في نكبة البرامكة ، كان في بداية الأمر « يستعظم الإقدام على ذلك الأمر ، ويخاف أنصار البرامكة إذا هو فتك بهم » (٢) .

وإذن فلم يكن البرامكة مجرد وزراء يديرون أمور الدولة ، بل كان لهم من الأنصار ما يجعل الرشيد يتردد في الفتك بهم . وهذا يدلنا على حجم حزب الموالي في ذلك الوقت وما كان عليه من القوة .

(١) تاريخ التمدن الإسلامي ١٦٤/٤ .

(٢) تاريخ التمدن الإسلامي ١٦٣/٤ .

لكن الرشيد أحكم تدبيره ونكب البرامكة نكبتهم المشهورة . فهل انهار
بذلك حزب الموالي ؟

— ٥ —

وقع بعد نكبة البرامكة ما كان الرشيد يحاذر منه ، فقد ثار لنكبتهم
أهل خراسان ، « وتضاعفت نعمتهم على الدولة العباسية ، وتعاقدوا على
الأخذ بثأر أبي مسلم والبرامكة ، وتربصوا بترقبون الفرص »^(١) . ولم يطل
بهم الوقت في الانتظار ، إذ ما لبثت الثغرة التي ينقضون منها أن لاحت لهم
بعد وفاة الرشيد فيما نشأ بين ابنيه الأمين والمأمون من صراع على الحكم .

لقد كان الرشيد قد جعل ولاية العهد من بعده لابنيه الأمين والمأمون على
التوالي . وكان — في حياته — قد جعل العراق والشام إلى المغرب للأمين ،
وولى المأمون شئون خراسان والمشرق . وكانت زبيدة أم الأمين عربية ،
في حين كانت أم المأمون فارسية . ومن ثم التف الفرس حول المأمون .
وكان الفضل بن سهل السرخسي — الذي كان يحبى البرمكي قد تعهده وقدمه
في الدولة — قد أخذ جانب المأمون ، وفقا لخطة كانت في نفسه ، هي إحياء
الدور الذي كان للبرامكة ، وإنعاش حزب الموالي مرة أخرى . ولا غرابة
في هذا ، فهو صنيعة يحبى البرمكي ، وهو أصلا من مجوس خراسان ، وقد
أسلم على يد المأمون نفسه .

ولما تم الأمر للمأمون بالعراق على يد القائدين العظيمين طاهر بن الحسين
وهرثمة بن أعين ، كان الذي يدبر الأمر بمرو — حيث يقيم المأمون — هو
الفضل بن سهل ، الذي يرى لنفسه الفضل الأكبر في تأسيس دولة المأمون ،
فأراد أن يستفيد من هذه الدولة فيستأثر بنفوذ الكاظمة فيها^(٢) . وما أسرع

(١) نفسه ١٦٦/٤ .

(٢) محمد الحفري : تاريخ الأمم الإسلامية ، ص ١٧٥ .

ما عين أخاه الحسن بن سهل على فارس والأهواز والبصرة والكوفة والحجاز واليمن ، وجعل مقره في بغداد ، والمأمون ما يزال مقيما في مرو عاصمة خراسان . « هل كان الفضل بن سهل يريد أن يحول الخلافة الإسلامية إلى مرو فيجعلها حاضرة البلاد الإسلامية ، أو رأى أن نفوذه يضعف إذا حل الخليفة بغداد وبها الألسنة التي لا تحمل الوشائيات فخشي من ذلك على مركزه ؟ سواء أكان السبب في تخلفه هذا أو ذاك فقد نتج عن هذا التدبير مضار شديدة ، واضطرابات كادت ترجع ملك المأمون أثرا بعد عين » (١) .

وما أسرع ما تكشف هذه الفتن لعين المأمون عن التدابير المشبوهة التي كان الفضل بن سهل يدبرها ، فأمر بالرحيل إلى بغداد وقد بيت للفضل أمرا . لقد دس إليه - وهم في مدينة سرخس ، في طريقهم إلى بغداد - أربعة من خدمه فقتلوه في الحمام ، فلما جيء بهم إليه خشي أن يفتضح تدبيره ، فأمر بقتلهم ، وبعث برءوسهم الأربعة إلى الحسن بن سهل ، يعزيه في أخيه ، ويعينه خلفا له (٢) .

أما أن الفضل بن سهل كان يهدف بسياسته إلى تحويل الدولة إلى ملك فارسي فالشواهد عليه كثيرة . « ولعل أصرح وصف لهذه السياسة هو ما قاله نعيم بن حازم حين استشاره المأمون في أمر البيعة للرضا ، فاستنكر ذلك وقال للفضل (لأن فكرة أخذ البيعة لعلي الرضا العلوي بالخلافة بعد الأمين كانت بإيعاز من الفضل) : إنك إنما تريد أن تزيل الملك عن بني العباس إلى ولد علي ، ثم تحتال عليهم فتصير الملك كسرويا . ولولا أنك أردت ذلك لما عدلت عن لبسة علي وولده - وهي البياض - إلى الخضرة - وهي لباس كسرى والمجوس . ثم التفت إلى المأمون وقال : الله الله يا أمير المؤمنين ! لا يخذعنك عن دينك وملكك ! » (٣) .

(١) نفسه ، ص ١٧٥ - ١٧٦ .

(٢) تاريخ الأمم الإسلامية ، ص ١٨٢ .

(٣) الدوري : العصر العباسي الأول ، ص ٢١٢ .

والحق إن الفضل كان قد خطا خطوات في سبيل تحقيق هذا الانقلاب . فهو قد أقنع المأمون بخلع السواد واتخاذ اللون الأخضر شعارا للدولة ، مخالفا بذلك التقليد العباسي . ولم يعد المأمون إلى السواد مرة أخرى إلا بعد أن نكب الفضل واستقر في بغداد . وكذلك استطاع الفضل أن يقنع المأمون بأخذ البيعة لعلي الرضا العلوي ^(١) ، على الرغم من النصيحة التي أسداها إليه نعيم بن حازم ، الذي انتقم منه الفضل بعدها شر انتقام . وأيضا فإن الفضل كان ينهج في علاقته بالمأمون نهج الوزراء في عهد الساسانيين ، فكان « يجلس على كرسي مجنح ، ويحمل فيه إذا أراد الدخول على المأمون ، فلا يزال يحمل حتى تقع عين المأمون عليه ، فإذا وقعت وضع الكرسي ، ونزل عنه فمثنى ، وحمل الكرسي حتى يوضع بين يدي المأمون ، ثم يسلم ذو الرياستين (وهو لقب الفضل) ويعود ويقعد عليه ... وإنما ذهب ذو الرياستين في ذلك مذهب الأكاسرة ، فإن وزيرا من وزرائها كان يحمل في مثل ذلك الكرسي ويقعد بين أيديها عليه » ^(٢) .

ومهما يكن من شيء فإن معالجة المأمون بالقضاء على الفضل ، ثم سياسته في إخمال شأن أخيه الحسن في العراق بعد ذلك ، لم تكن تعني أن حزب الموالي الفرس قد لفظ أنفاسه الأخيرة . فإن قيادة جديدة ما لبثت أن لمعت في الدولة لكي تقود الحزب مرة أخرى إلى أهدافه الموسومة .

ذلك أن المأمون استوزر بعد الفضل أحمد بن أبي خالد ، وكان مولى لبني عامر بن لؤي ، فسعى هذا إلى تولية طاهر بن الحسين على خراسان . وطاهر هذا هو قائد الجيش الذي قضى على جيش الأمين ، وبأمره كان قتل الأمين نفسه . وكان طموحه كبيرا . وكان المأمون لا يطمئن إليه ، ولكن وزيره أحمد بن أبي خالد ضمنه لديه ، وشجعه على توليته خراسان . وصدقت فراسة المأمون ، إذ مالبث طاهر أن أبدى بعد توليه أمورا أنكرها المأمون عليه ، واحتد

(١) قاريغ التمدن الاسلامي ١٦٩/٤

(٢) الدوري : نفسه ص ٢١٢ .

بينهما الخلاف حتى إن طاهراً قطع الخطبة له يوم الجمعة . ومات طاهر مسموماً ، ربما بإيعاز من الوزير الذي كان قد ضمنه أو بإيعاز من المأمون نفسه . وخشي المأمون أن يؤلب عليه هذا الحادث الخراسانيين فولى بعده ابنه طلحة بن طاهر ولما توفي طلحة في سنة ٢١٣ هـ عين أخاه عبد الله مكانه . وكان عبد الله هذا أقدر أبناء طاهر وأكثرهم دهاء . وقد أدى ذلك كله إلى تثبيت حكم العائلة الطاهرية في خراسان ، ونشوء أول إمارة فارسية شبه مستقلة في إيران ^(١) .

وهكذا تحققت للموالي الفرس في عصر المأمون دولة هم حكامها الفعليون ، لا تربطها بمرکز الخلافة في بغداد إلا روابط شكلية .

وليس معنى هذا أن الموالي الفرس كانوا قد تركوا الخلافة المركزية وشأنها ، بل ظل لهم نفوذهم التقليدي في الدولة ، وكان منهم الوزراء والقادة ، حتى بعد أن جاء المعتصم بالعنصر التركي في أعداد كبيرة . ففي عهده كان الأفشين - وهو فارسي من أشروسنة - واحداً من قواد الجيش . وهو الذي قضى على ثورة بابك الخرمي في سنة ٢٣١ هـ . ولكنه كان متعصباً ضد العرب ، مبغضاً لهم أشد البغض . ويذكر الجاحظ أنه قال : « إذا ظفرت بالعرب شدخت رؤوس عظمائهم بالدبوس » ^(٢)

ومن أجل هذا لا نعجب إذا رأينا الشعراء الموالي في هذه الحقبة يرددون المعاني نفسها التي ردها من قبل بشار وأبو نواس وأضرابهما ، والتي كان مدارها على الإدلال على الدولة بما قدموه لها من عون في سبيل قيامها ، وعلى الفخر بأصولهم وأمجادهم القديمة ، وعلى تحقير العرب والتهوين من شأنهم .

لقد أدرك شاعرهم أنهم هم الذين جاءوا بالمأمون - بحد السيف - إلى الخلافة حين قضوا على أخيه الأمين ومن معه . يقول عبد الله بن طاهر من

(١) انظر الدوري : نفسه ص ٢١٧ - ٢١٨ .

(٢) البيان والتبيين ٥٨/٣ .

قصيدة يفخر فيها بمآثر أبيه طاهر بن الحسين - الذي قتل الأمين - ومفاخر
أهله بعامه :

انظر المخلوع كلـكـله	وحواليه المقاويلُ
فشوى والترب مضجعه	غال عنه ملكه غول
قاد جيشا نحو نائلة	ضاق عنه العرض والطول
من خراسان مصمّمهم	كليوث ضمها غيل
وهبوا لله أنفسهم	لا معازيل ، ولا ميل

وقد رد عليه محمد بن يزيد بقصيدة يقول في مطلعها :

لا يرعك القال والقيـلُ	كل ما بلغت تضليلُ
يا ابن بيت النار ، موقدها	ما لحاذيه سراويل
من حسين ؟ من أبوك ؟ ومن	مصعب ؟ غالتكم غول
نسبٌ في الفخر مؤتـشـب	وأبواتٌ أراذيل
قاتل المخلوع مقتـول	ودم المقتول مطلول.. الخ

وها هو ذا الشاعر « الخُرَيْمِي » يفاخر بتاريخ الفرس القديم ، وكيف
أنهم كانوا سادة الأرض ، وأنهم حكموا العرب وكانت لهم عليهم الكلمة ،
فلما جاء الإسلام دخلوا فيه فضموا إلى تليد مجدهم مفخرة حاضـرهم . يقول :

وناديتُ من مَرَوٍ وبلخ فوارسا	لهم حسَبٌ في الأكرمين حسيب
فيا حسرتا ! لادار قومي قريـبة	فيكثر منهم ناصري ويطيب
وإن أبي ساسانُ كسرى بن هُرْمِزٍ	وخاقان لي - لو تعلمين - نسيب
ملكنا رقاب الناس في الشرك ، كلهم	لنا تابع طوعُ القياد جنـيب
نسومكمُ خُسفاً ، ونقضي عليكمُ	بما شاء منا مخطئ ومصيب
فلما أتى الإسلام وانـشـرحت له	صدور به نحو الأنام تنـيـب
تبعنا رسول الله حتى كأنـمـا	سماءُ علينا بالرجال تصوب

والشاعر إبراهيم المتوكلي لا يكتفي بأن يفخر بانتسابه إلى « جمشيد » -
أحد ملوك الفرس ، بل يعلن في صراحة عن سعيه للأخذ بثأر الفرس من العرب
تحت راية الخارجين من الفرس عليهم ، الذين ينتمون إلى « كابه » - ذلك
الحداد الفارسي الذي رفع علم الثورة . وهو يطلب من بني هاشم جميعاً أن
يبادروا بخلع أنفسهم بأيديهم وإلا فسيندمون عندما يخلعون بالقوة . ذلك أن
الفرس هم الذين صنعوا لهم دولتهم ، ولكنهم لم يكونوا - في رأيه - أوفياء
لهم ، شاكرين لنعمتهم عليهم . إنه يدعوهم إلى ترك الدولة . والعودة إلى حيث
خرجوا في البداية ، إلى أرض الحجاز ؛ فيكفيهم هناك رعي الغنم وأكل الضباب .
يقول :

انا ابن الأكارم من نسل « جَم »	وحاثر إرث ملوك العجم
ومحيي الذي باد من عزهم	وعفى عليه طوال القدم
وطالب أوتارهم جهرة	فمن نام عن حقهم لم أنم
معي علم الكابيان الذي	به أرتجي أن أسود الأمم
فقل لبني هاشم أجمعين	هلموا إلى الخلع قبل الندم
ملكناكم حنوةً بالرما	ح طعنا وضربا بسيف حدم
وأولاكم الملك آباؤنا	فما إن وقيتم بشكر النعم
فعودوا إلى أرضكم بالحجاز	لأكل الضباب ورعي الغنم
فإني سأعلو سرير الملوك	بحد الحسام وحرف القلم

والغريب أن المتوكلي هذا كان من ندماء الخليفة المتوكل !

على أن نعمة الانتساب إلى ملوك الفرس هذه تصادفنا كذلك في غزلية
للشاعر مهيار الديلمي ، يقول فيها :

أعجبتني بين نادي قومها	ذات دَلٌ فمضت تسأل بي
سرهما ما علمت من خلقي	فأرادت علمها ما حبي
لا تخالي نسباً يخفضني	أنا من يرضيك عند النسب

قومي استولوا على الدهر فتي وبنوا أبياتهم بالشهب
وأبي كسرى علا إيوانه أين في الناس أب مثل أبي ؟ !
قد جمعت المجد من أطرافه سؤدد الفرس ودين العرب

أليست هذه هي نعمة الحريري السابقة ، التي جمع فيها إلى تليد مجده
مفخرة إسلامه ؟ !

ويبدو أن جحظة البرمكي (ت ٣٢٦ هـ)^(١) ، الذي برع في صنعة الغناء
وكان من المطبوعين في الشعر ، كان قد مل سماع هذه النعمة من شعراء الموالي
الفرس فقال ساخرا منهم ، وإن كان هو نفسه من أصل فارسي :

وأهل القرى كلهم ينتمون لكسرى ادعاء ، فأين النبيط ؟ !

يريد أن يقول : إذا كان كل من تحدث عن أصله الفارسي نسب نفسه
إلى ملوك الفرس ، فأين الفلاحون (النبيط) من الفرس إذن ؟

- ٦ -

على أننا نلاحظ في ذلك العصر ظاهرة قد تبدو غريبة للوهلة الأولى ، وهي
أن بعض الموالي كانوا ما يزالون يسعون إلى الانتماء إلى العرب ، ومنهم من
كان يصطنع لنفسه نسبا عربيا . على أن هذه الظاهرة كانت قد بدأت منذ وقت
سابق في العهد الأموي ، فقد رأينا أن بعضهم كان يدعي هذا النسب لكي
يتمكن من الزواج من بنات العرب الأحرار . ولا ندرى إن كان هذا الدافع
نفسه هو ما يفسر استمرار هذه الظاهرة على نحو أوسع في العصر العباسي أو
أن الأسباب السياسية هي التي وراء هذه الظاهرة .

فنحن نلاحظ أن أبا مسلم الخراساني قد اصطنع لنفسه نسبا عربيا ، فزعم
أنه من نسل سليط بن عبد الله بن عباس^(٢) . ويروى كذلك أن إسحق الموصلي

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٢١٤ .

(٢) ضحى الإسلام ٢٩/١ .

... وهو من هو من القرب من الرشيد - تناظر مع ابن جامع بحضرة الرشيد
فتغالطا ، فسيه ابن جامع ، فمضى إسحق إلى خازم بن خزيمه (وهو عربي)
فتولاه ، وانتمى إليه ، فقبل ذلك منه ، فقال إسحق :

إذا كانت الأحرار أصلي ومنصبي ودافع ضيمي خازم وابن خازم
عطستُ بأنف شامخ وتناولتُ يداي الثريا ، قاعدا غير قائم

فهذه القصة تدلنا دلالة واضحة على حاجة الأعاجم في هذا العصر - حتى
الأشراف منهم - إلى الانتماء إلى العربي بالولاء ، ليحتمي به ، ويدافع عنه (١).

وقد كان الشاعر علي بن الحليل مولى لمعن بن زائدة ، ومع ذلك فقد أنكر
على صديق له من دهاقين الفرس ، كان قد تغيب زمنا ثم عاد إلى الكوفة وادعى
لنفسه نسبا في بني تميم - أنكر عليه هذا الادعاء ، وعرض به وبالعرب جميعا
فقال :

يأيها الراغب عن أصله ما كنت في موضع تهجين
منى تعربت ؟ وكنت امرءاً من الموالي صالح الدين
لو كنت - إذ صرت إلى دعوة - فزرت من القوم بتمكين
لكف من وجدي ، ولكنني أراك بين الضب والنون
فلو تراه صارفاً أنفسه من ربح خيرٍ ونسرين
لقلت جلفاً من بني دارم حنّ إلى الشيخ بيبيرين

ويبدو أن شعراء حزب الموالي كانوا شديدي التنبه لهذه الظاهرة ، فكانوا
يعرضون بكل مولى يدعي لنفسه نسبا عربيا ، حتى يكفوا الموالي عن صنع
ذلك فلا يكون انتساب هؤلاء إلى العرب حجة عليهم . وقد رأينا كيف عرض
الشاعر هنا بصديقه الدهقان . وهو في قصيدة أخرى يتهمه بالكذب والخداع

(١) ضحى الإسلام ١/ ٣٧ .

وأنه يتكلف التودد إلى العرب بالانتساب إليهم في حين ما تزال سريرته على عكس ما يبدي . يقول :

بَشَمُ الشَّيْخِ وَالْقَيْصُومِ كَيْ يَسْتَوْجِبَ النِّسْبَ
فَصَارَ - تَشْبَهُهَا بِالْقَيْصُومِ - جَلْفًا ، جَافِيًا ، جَشْبِيًا
إِذَا ذَكَرَ الْبَرِيْرَ بِكَيْ وَأَبْدَى الشُّوقَ وَالطَّرْبَا
وَلَيْسَ ضَمِيرُهُ فِي الْقَيْصُومِ إِلَّا التَّيْنُ وَالْعَنْبِيَا

هذا إذن تفسير آخر للظاهرة ، يضع الشاعر أيدينا عليه ، وهو أن انتساب الموالى إلى العرب في ذلك العصر كان لونا من المداهنة الاجتماعية . وربما كان فيما حكاه الشاعر أبو نواس عن الشاعر الرقاشي تأكيد لهذا التفسير . فقد كان الرقاشي يدعي النسب إلى العرب رياء ومخاتلة ، وربما أمعن فسب الموالى وهجاءهم . وكان أبو نواس يعرف حقيقته ، ولعله أراد أن يكشفها حين قال :

قلت يوما للرقاشيَّ وقد سبَّ الموالى :
ما الذي نَحَاكَ عن أصلك من عمِّ وخال
قال لي : قد كنت مولى زمنا ، ثم بدا لي
أنا بالبصرة مولى عربي بالجبال
أنا حقا أدعيهم لسوادي وهزالي

وعلى هذا ، وفي ضوء هذه النماذج الشعرية ، ينحل أمامنا ما قد يبدو للوهلة الأولى تناقضا في موقف الموالى من العرب ، بين منتفضين عليهم وراغبين في الانتساب إليهم ، فنقول إن التيار العام كان تيار المناهضة والهجاء والتحقير ، أما التيار المقابل فكان فيما يبدو ضعيفا ، وكانت له دوافع شخصية تصل في كثير من الأحيان إلى حد المداهنة الاجتماعية ، فافتضح أمره ، ولم يقدر له أن يشكل قوة يعتد بها .

وقد رأينا أن نفوذ الموالي في مركز الخلافة ظل نشطا في عهد المأمون ، على الرغم من تمكنهم من إقامة دويلة باسمهم يقوم عليها آل طاهر . وقد استمر هذا النفوذ ملحوظا إلى عهد المعتصم . وكان المعتصم يدرك خطرهم قبل أن يلي الخلافة ، ولم يرغب عن باله ما صنعهه بالأمين . فحين تولى الخلافة صار يخافهم على نفسه ، « ولم تكن له ثقة بالعرب ، وقد ذهبت عصبيتهم وأخلدوا إلى الحضارة والترف وانكسرت شوكتهم ، فرأى أن يتقوى بالأتراك ، وهم لا يزالون في ذلك العهد أهل بداوة وبطش ، مع الجرأة على الحرب والصبر على شظف العيش فجعل يتخير منهم الأشداء ، يبتاعهم بالمال من مواليهم في العراق ، أو يبعث في طلبهم من تركستان وغيرها ، فاجتمع عنده عدة آلاف ... فلما أفضت الخلافة إليه كانوا عوناً له » (١) .

وهكذا أصبح الأتراك قوة محاربة لا يستهان بها في زمن المعتصم ، وصارت قيادة الجيش بأيديهم ، في حين كانت أمور الدولة في قبضة الوزراء الفرس . وقد ظهر في تلك الحقبة عدد من الوزراء في مقدمتهم ابن وهب وابن الفرات وعلي بن عيسى وابن مقالة ، فكانوا ينافسون الأتراك في النفوذ وفي استغلال المنصب لجمع الثروات بشتى الطرق غير المشروعة .

وبما لبث المتوكل أن أدرك خطر القواد الترك على الدولة وعلى الخلافة ، وفكر أن يترك سامراء ، التي كان قد بناها لهم واتخذها عاصمة للخلافة ، فكان لهم النفوذ فيها ، وأن ينتقل إلى دمشق ويتخذها عاصمته . ولكنه لم يتمكن من الإقامة في دمشق أكثر من شهرين ، لا لأن هواها لم يكن مع العباسيين فحسب ، بل لأن الجند والقادة من الترك لاحقوه بطلب رواتبهم . ولعالمهم أدركوا مغزى انتقاله إلى دمشق وما يشكل من خطر عليهم ، وذلك إذا تألف المعتصم العنصر

(١) تاريخ التمدن الإسلامي ١٧٧/٤ - ١٧٨ .

العربي وجعله ركيزته الأساسية ، إذ كان من الطبيعي أنه لا يملك العودة إلى استخدام العنصر الفارسي . فاضطر إلى العودة إلى العراق مكرها ، ولكنه راح يفكر بأسلوب آخر في التخلص من نفوذ الأتراك . « وكان أول ما صنعه من ذلك أن ضم إلى وزيره عبيد الله بن يحيى بن خاقان اثني عشر ألفا من العرب . وكأنه يريد أن يعيد العرب إلى الجيش وقيادته . وترامت شائعات بأنه يريد أن يفتك بحاجبيه وصيف وبُغا الكبير وغيرهما من قواد الترك ، فصمموا على مبادرته » (١) .

لقد جرى الأمر بعد المعتصم على استعانة الخلفاء الذين أتوا بعده بالعنصر التركي شاءوا ذلك أم أبوا . فقد كان الأتراك في الحقيقة المتصرفين في شئون الخلافة ، يخلعون منها من يريدون ويعينون فيها من يريدون .

والواقعة التاريخية التي انتهت بمقتل المتوكل لها مغزاها فيما نحن بصددده . وهي تكشف عن ضياع أمر الخليفة نهائيا بين الوزراء والقواد . فقد كان وزيره عبيد الله بن خاقان ونديمه الفتح بن خاقان منحرفين عن المنتصر - ولي العهد ، مائلين إلى المعتز . فأوغرا قلب أبيه عليه حتى هم أن يعزله من ولاية العهد ، فاجتمع لذلك الحصان : ولي العهد وقواد الأتراك .

مال الأتراك إلى المنتصر ليستعينوا به في تنفيذ غرضهم ، ومال إليهم ليحفظ لنفسه الخلافة عاجلا أو آجلا . ومما زاد في إغراء المنتصر أن المتوكل اشتكى فأمره أن يصلي بالناس يوم الجمعة ، فقال عبيد الله والفتح للمتوكل : مر أبا عبد الله المعتز بالصلاة ، لتشرفه بذلك في هذا اليوم الشريف ، فقد اجتمع أهل بيته والناس جميعا ، فقد بلغ الله به ! فأمره المتوكل بالصلاة ، فركب وصلى بالناس . وأقام المنتصر في منزله . وفي الجمعة الثانية أراد المتوكل أن يصلي المنتصر بالناس ، فحسنا له أن يركب هو ، لئلا يرجف الناس بعلته ، ففعل . وكل ذلك زاد المنتصر حقدا وخوفا على الخلافة أن تفوته . ويقال أن المتوكل اتفق مع

(١) شوقي ضيف : العصر العباسي الثاني - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٣ - ص ١٢ .

الفتح بن خاقان على الفتك بالمنتصر ، وقتل وصيف وبغا وغيرهما من قواد الأتراك . ولم يكن هذا السر ليستر . فاتفق القوم على أن يفتكوا بالمتوكل .

وقد تولى بغا الصغير تدبير الأمر ، فانخذ جماعة منهم باغر التركي ، حارس المتوكل ، فدخلوا القصر على المتوكل في مجلس شرابه ، فضربه أحدهم بالسيف حتى قتله . وكان الفتح بن خاقان حاضرا المجلس فقتل معه (١) .

وهكذا راح المتوكل ضحية الصراع بين الوزراء والقواد ، إذ لم تكن له حيلة في الأمر كله .

وفي هذا المجال قال الشاعر علي بن الجهم :

عبيد أمير المؤمنين قتلنـه^١ وأعظم آفات الملوك عبيدها
بني هاشم صبرا ، فكل مصيبة سبيلي على وجه الزمان جديدها

وقال غيره ، منددا باستعانة الخلفاء بالعناصر الأجنبية ، وترك الاستعانة بالعنصر العربي والاعتماد عليه :

لما اعتقدتم أناسا لا حلوم لهم ضعتم وضيعتم^٢ من كان يعتقد
فلو جعلتم على الأحرار نعمتكم حمتكم السادة المذكورة الحشد
قومهم الجذع^٣ والأنساب تجمعهم والمجد والدين والأرحام والبلد

ومع تزايد النفوذ التركي أخذ نفوذ الموالي الفرس في التقلص ، وخمدت نار الخصومة السياسية بين الفرس والعرب ، كما خفت حدة الصراع بين العاويين والعباسيين ، إذ استأثر العنصر التركي بالأمر دون الجميع . ومن ثم « بدأ ظهور الدولة المستقلة وشبه المستقلة في أطراف الدولة العباسية : كالصفارية ، والسامانية ، والغزنوية ، والعلوية بطبرستان ، والأغلبية بتونس ، والفاطمية

(١) انظر تاريخ الأمم الإسلامية ، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ .

ببلاد المغرب ، والطولونية والإخشيدية بمصر ... الخ » (١) .

هذا الصراع الطويل بين الموالي والعرب كما صورته كتب التاريخ ، وكما صورته الشعر ، قد خلق منذ البداية قضية ظلت تشغل الناس زمنا طويلا ، وهي قضية الشعوبية .

• • •

(١) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام .. ج ٢ ص ١٩٧ .

الفصل الرابع مذاهب السلفية

قال تعالى :

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا)
قال جمع من المفسرين إن القبائل هنا هي العرب ، والشعوب هي العجم .
وأيا كان مدى صحة هذا التفسير فالشعبوية نسبة إلى الشعوب . والذين سموا
بالشعوبيين هم أولئك الذين كانوا ينتمون إلى تلك الشعوب التي اعتنقت الاسلام ،
وينكرون على العرب أي فضل يتميزون به .

واللحاحظ يصف الشعبوية بأنها نخلة . يقول : « اعلم أنك لم ترقط قوما
أشقى من هؤلاء الشعبوية ، ولا أعدى على دينه ، ولا أشد استهلاكا لِعرضه ،
ولا أطول نصَبًا ، ولا أقل غُنْمًا ، من أهل هذه النخلة » .^(١)

وأحمد أمين يصف الشعبوية بأنها « نزعة أكثر منها عقيدة ، فهي أشبه

(١) البيان والتبيين ٢٩/٣ - ٣٠ .

بالأرستقراطية والديمقراطية ، بل هي في الحقيقة نوع من الديمقراطية يحارب
أرستقراطية العرب » (١) .

ولست أرى بين الوصفين فرقا جوهريا ، إلا أن وصف الشعوبية بأنها
« نزعة » وصف عصري يمكن أن يلقي تقبلا أكثر . أما نصويرها على أنها كانت
نوعا من الديمقراطية يحارب أرستقراطية العرب فهذا قد ينطبق على مرحلة
ما قبل الشعوبية ، وأعني بها المرحلة التي كان أكبر وكد الموالي فيها أن يحققوا
لأنفسهم نوعا من العدالة الاجتماعية ، والتساوي مع العرب في الحقوق والواجبات
أي في مرحلة الصراع بين العرب والموالي في العصر الأموي .

أما في العصر العباسي فقد رأينا أن الأمر تجاوز الدعوة إلى التسوية بين العرب
وغير العرب إلى تفاخر الموالي بأصولهم غير العربية ، وتحقيرهم من شأن العرب ،
وسلبهم كل فضيلة . وكان هذا يعكس نوعا من تعالي هؤلاء الموالي على العرب .

وإذا كانت صفة الشعوبية لم تظهر — على الأرجح ، وكما يقرر أحمد أمين
نفسه (٢) — إلا في العصر العباسي الأول ، بدليلين ظنيين يسوقهما ، هما : أن
هذه النزعة التي تحاول مساواة العرب أو تحقيرهم لم تتخذ شكلا قويا واضحا
يصح أن يطلق على معتنقيه اسم الشعوبية إلا في هذا العصر ، إذ أن ما قبل ذلك كان
نزعة خفية لا تستطيع الظهور ، وإذا ظهرت أتمدت . هذا من جهة ، ومن جهة
أخرى أنا لا نجد في العصر الأموي من استخدم كلمة الشعوبية وصفا لأحد ،
أقول إذا صح هذا فإن كلمة الشعوبية تكون قد أطلقت في العصر الذي كان فيه
غير العرب قد فرغوا من مشكلة المساواة الديمقراطية بالعرب ، بل صاروا
يأنفون منهم ويشمخون عليهم . وبهذا المعنى لا يمكن أن تكون الشعوبية ممثلة
لنزعة ديمقراطية بالمعنى الصحيح للكلمة . وكل الشواهد التي مرت بنا من قبل

(١) ضحى الإسلام ٥٨/١ .

(٢) نفسه ٥٦/١ .

تدلنا على أن المناهضين للعرب كانوا أشد ما يكونون حرصا على تأكيد
أرستقراطية لهم تعلو كثيرا على أرستقراطية العرب — إذا جاز أصلا أنهم رأوا
في العرب أرستقراطية .

والحق إن ضجر الموالي بالأمويين لم يسكن لأن هؤلاء كانوا يسلكون
مسلك الأرستقراطية ؛ فلما نعرف من خلفاء الأمويين من كان له أكثر من
حاجب . وكذلك كانت الديمقراطية نخبزة في طبع العربي وسلوكه ، وفي علاقته
بالآخرين ، أيا كان مقامه أو مقامهم . ولكنهم — أعني الموالي — افتقدوا
العدالة الإسلامية في معاملتهم • وإلا فإن العباسيين كانوا يأخذون أنفسهم بكل
مظاهر الأرستقراطية ، ومع ذلك لم يبد الموالي تأففهم من هذا السلوك ، لا شيء
إلا لأن الدولة الجديدة فتحت صدرها لهم ، فنالوا في ظلها ما كانوا ينشدون
من عدالة اجتماعية .

وقد أفرد الجاحظ في « البيان والتبيين » بابا كبيرا للحديث عن الشعوبية —
وهو أول من نعرف ممن تحدثوا عنها — سماه « كتاب العصا » . وهو يستهل
هذا الباب بقوله : « ونبدأ على اسم الله بذكر مذهب الشعوبية ومن يتحلى باسم
التسوية » ^(١) . وهو في مرة أخرى يقول : « قالت الشعوبية ومن يتعصب
للعجمية .. » ^(٢) وعندما نتأمل في هاتين العبارتين يظهر لنا شيء من الاضطراب
بينهما في تحديد مفهوم الشعوبية . ففي العبارة الأولى إما أن يكون الشعوبية شيئا
ومن يتحلون بالتسوية شيئا آخر ، وإما أن يكونا شيئا واحدا . وربما رجح القول
بأنه يقصد بهما شيئا واحدا ما هو مألوف في أسلوب الجاحظ بعامة من خاصية
الترادف . ومن ثم تصبح الشعوبية مرادفة للقول بالتسوية . ولكننا حين ننتقل إلى
العبارة الثانية نجد أمامنا احتمالين كذلك لفهمهما ؛ فلما أن الشعوبية شيء ومن
يتعصب للعجمية شيء آخر ، وإما أن يكونا شيئا واحدا ، على أساس الترادف

(١) البيان والتبيين ٥/٣ .

(٢) نفسه ١٢/٣ .

في أسلوب الجاحظ . فإذا أخذنا بأنهما شيء واحد كانت الشعوبية مرادفة للتعصب للعجمية . وهكذا تصبح الشعوبية مرة هي القول بالتسوية (أي التسوية بين العرب وغيرهم من الشعوب) ومرة هي التعصب للعجمية . والاختلاف بين المعنيين واضح وكبير . ولسنا نملك أمام هذا الاختلاف إلا أن نقول إن لفظة الشعوبية كانت تطلق على كلا الفريقين من الناس ، الذين كانوا يدعون دعوة التسوية ، والذين كانوا يتعصبون للأعاجم . فالفريق الأول هو الفريق المعتدل ، الذي أذعن للدعوة الإسلامية في التسوية بين الناس ، والفريق الثاني هو الفريق المتطرف ، الذي ذهب إلى تمييز الأعاجم . ولعل الجاحظ كان يعني هذا الفريق فيما نقلناه عنه في صدر هذا الكلام من وصف للشعوبية بأنها نحلة ؛ فقد وصف أصحاب هذه النحلة بأنهم أعدى الناس على دينهم .

وقد ذكر أحمد أمين أن العصر العباسي كانت تسوده ثلاث نزعات :
(النزعة الأولى) تذهب إلى أن العرب خير الأمم ، ولهم في ذلك حجج .
(النزعة الثانية) تذهب إلى أن العرب ليسوا أفضل من غيرهم من الأمم ، ولا أية أمة أفضل من أية أمة .

(النزعة الثالثة) تميل إلى الخط من شأن العرب ، وتفضيل غيرهم من الأمم عليهم ، ولهم في ذلك حججهم . ثم قال : « وقد أطلق على أصحاب النزعتين الأخيرتين اسم الشعوبية »^(١)

وهنا يلتقي ما استنتجناه من كلام الجاحظ مع ما انتهى إليه أحمد أمين فيمن أطلق عليهم اسم الشعوبية .

وقد حاول أحمد أمين أن يرتب ظهور هاتين النزعتين ترتيباً تاريخياً؛ فنزعة المساواة ظهرت منذ العهد الأموي بوصفها رد فعل للنزعة الأولى القائلة

(١) نضى الإسلام ٥٥/١ .

بأن العرب خير الأمم ، ونزعة الخط من شأن العرب ظهرت في أيام الرشيد والمأمون . ولكننا نرى أن نشدان المساواة كان أملاً يحلم به الموالي في العهد الأموي . ولم يبرز على شكل جدل بينهم وبين العرب ، وإنما برز هذا الجدل في العصر العباسي . ومن جهة أخرى لم تتأخر النزعة الثالثة التي تميل إلى الخط من شأن العرب إلى عهد الرشيد ، فقد رأينا من قبل بشار بن برد - رأس الشعوبية كما كان يسمى - يهاجم العرب منذ وقت مبكر وينعي عليهم حياتهم .

وإذن فأصحاب النزعتين الثانية والثالثة لم يظهروا على مستوى الجدل في القضية إلا في العصر العباسي . وذلك عندما استشعر الموالي كيانهم وأهميتهم في الدولة الجديدة - على نحو ما عرفنا من قبل . وهذا يؤكد - من جهة أخرى - أن مصطلح الشعوبية لم يعرف إلا في هذا العصر ، ويتأكد به كذلك .

- ٢ -

والذين ذهبوا إلى تفضيل العرب إنما أقاموا احتجاجهم لهم على أربعة أسس :
(الأساس الأول) وهو الأساس السياسي . ومؤداه أن العرب أمة عاشت حياتها مستمتعة بالحرية الكاملة ، فلم تخضعها أمة أخرى أو تفرض عليها سلطانها .

(الأساس الثاني) وهو الأساس الاجتماعي ، حيث تبرز للعرب مجموعة من القيم والصفات التي تميزوا بها ، كالمبالغة في إكرام الضيف ، والشهامة ، والنجدة ، وحفظ العهد ، وإيواء اللاجئين دون مساءلته ، وتحمل تبعه ذلك . هذا فضلاً عن حفظهم لأنسابهم ، واعتدادهم بذلك في أحسابهم .

(الأساس الثالث) وهو الأساس الديني ، حيث إن الرسول عليه السلام كان منهم ، والإسلام كان فيهم ، وهم الذين حملوا دعوة الهداية بهديه إلى سائر الشعوب ، وجاهدوا في سبيل ذلك ، وتحملوا أكبر المشاق .

(الأساس الرابع) وهو الأساس الفني ، حيث أسلست اللغة لهم قيادها ، فكانت خطبهم ، وأشعارهم ، وأقوال حكمائهم ، وأمثالهم ، طرازاً عالياً في البيان ، وقمة في البلاغة .

هذه الخصائص والمزايا كانت — فيما تصور الجاحظ — حرية أن تملأ نفوس أبناء الشعوب الأخرى حسداً للعرب ؛ فهو يقول : « وقد شفى الصدور منهم طول جثوم الحسد على أكبادهم ، وتوقد نار الشَّتَّان في قلوبهم » ^(١) .

أما الذين ذهبوا إلى التسوية بين الشعوب كافة فينطلقون من المنطلق الإسلامي معتمدين على ما ورد في القرآن الكريم والحديث الشريف من تعاليم في هذا الشأن . فمن هذا قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ ...) الآية . وقوله تعالى : (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ) . وقول الرسول عليه السلام : (المسلمون إخوة ، تتكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم ، وهم يد على من سواهم) . وقوله في خطبة حجة الوداع : (ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى) .

أما الذين مالوا إلى الخط من شأن العرب فقد كان عليهم أولاً أن ينقُضوا كل دعاوى العرب دعوة دعوة ، وأن يثبتوا تقدمهم عليهم في كل جانب ، وتفوقهم في كل مجال .

فمن حيث طراز الحياة قالوا إن حياة العرب حياة بداءة ، وإن بيئتهم فقيرة ، حتى إنهم كانوا يقتلون أبناءهم خشية الإملاق ، وإن حديثهم عن كرمهم البالغ ليس سوى مبالغة في حقيقة الأمر ، روجها الشعراء . وكذلك الأمر فيما تحدثوا به عن النجدة والشهامة ، فقد كانوا لا يكفون عن غزو بعضهم بعضاً للسلب والنهب ، وكانوا يسلبون النساء فيما يسلبون ، ويعاشرنهن من غير زواج ، بل كانوا في بعض نظمهم يبيحون المرأة لأكثر من رجل ،

(١) البيان والعبين ٣٠/٣ .

وكل ذلك يطعن في أنسابهم التي يفاخرون بها ^(١) . هذا في حين عاش الفرس والرومان حياة استقرار وتحضر ، وكانت لهم مدنهم الكبيرة ، ونظمهم الاجتماعية الراقية . وملوكهم وقيصرتهم العظام .

أما فخر العرب بنعمة الإسلام فإن الإسلام ليس دينهم وحدهم ، ولم يختصهم الله تعالى به ، بل هو دين للناس كافة . على أنهم هم أنفسهم كانوا أول من وقفوا في وجهه وحاربوه وارتد كثير منهم عنه ، لأنه كان حربا على نزعته العصبية ، وسوى - أمام الله - بين شريفهم ووضيعهم . وإذا كان الرسول عليه السلام منهم فإن الأنبياء جميعا - سوى أربعة منهم هم : هود وصالح وإسماعيل ومحمد - كانوا من غير العرب .

وأما فخرهم بروعة أشعارهم وبلاغة خطبهم ، وما حققوا في هذا المجال ، فلأنهم لم ينفردوا بهذه المزايا دون سائر الشعوب . فقد كان لدى اليونان والرومان الشعراء الفطاحل ، الذين نظموا أشعارهم - كالعرب - موزونة ومقفاة ، وكان لدى اليونان والرومان والفرس خطباء مصاقع ، ملكوا أزيمة القول ، مع فضل عقل وسحر بيان .

والخطابة - كما يقول الجاحظ باسانهم - شيء في جميع الأمم ، وبكل الأجيال إليه أعظم الحاجة ، حتى إن الزنج - مع الغثارة ^(٢) ، ومع فرط الغباوة ، ومع كلال الحد وغليظ الحس وفساد المزاج - لتطيل الخطب ، وتفوق في ذلك جميع العجم ، وإن كانت معانيها أجفى وأغلظ ، وألفاظها أخطل وأجهل . وقد علمنا أن أخطب الناس الفرس ، وأخطب الفرس أهل فارس ، وأعذبهم كلاما وأسهلهم مخرجا وأحسّتهم دلا ^(٣) وأشدّهم فيه تحكما ، أهل مرو ^(٤) . وقالوا كذلك : ومن أحب أن يبلغ في صناعة البلاغة ، ويعرف

(١) انظر تاريخ التمدن الإسلامي ١٥٣/٤ - ١٥٤ وضحي الإسلام ١/٥٤ .

(٢) الغثارة : الحمق والجهل .

(٣) الدل : الهدي والسمت .

(٤) البيان والتبيين ١٢/٣ - ١٣ .

الغريب . ويتبحر في اللغة ، فليقرأ كتاب كاروتند . ومن احتاج إلى العقل والأدب ، والعلم بالمراتب والعبير والمثلثات ^(١) ، والألفاظ الكريمة ، والمعاني الشريفة ، فليتنظر في سير الملوك . فهذه الفرس ورسائلها وخطبها وألفاظها ومعانيها . وهذه يونان ورسائلها وخطبها ، وعِدْلُها وحِكْمُها ، وهذه كتبها في المنطق التي قد جعلتها الحكماء بها تعرف السقم من الصحة ، والخطأ من الصواب ، وهذه كتب الهند في حكمها وأسرارها ، وسيرها وعللها . فمن قرأ هذه الكتب ، وعرف غور تلك العقول ، وغرائب تلك الحكم ، عرف أين البيان والبلاغة ، وأين تكاملت تلك الصناعة ^(٢) .

وقد تولى الجاحظ تنفيذ كل مزاعم الشعبية ، فيما تنقصوا فيه العرب ، وفيما ادعوه لأنفسهم من المفاخر ، وبخاصة في ذلك الجانب من النتاج الوجداني والعقلي ، متمثلاً في الشعر والخطابة . فقال :

« وجملة القول أنا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس ؛ فأما الهند فإنما لهم معان مدونة ، وكتب مغلدة ، لا تضاف إلى رجل معروف ، ولا إلى عالم موصوف ، وإنما هي كتب متوارثة ، وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة .

ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق ، وكان صاحب المنطق نفسه بَكييَّ ^(٣) اللسان ، غير موصوف بالبيان ، مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه ، وبخصائصه . وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس ، ولم يذكره بالخطابة ولا بهذا الجنس من البلاغة . وفي الفرس خطباء ، إلا أن كل كلام للفرس ، وكل معنى للعجم ، فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهد رأي ، وطول خلوة ، وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول التفكير ودراسة الكتب ، وحكاية الثاني علم الأول ، وزيادة الثالث في علم الثاني ، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند

(١) المثلة : العقوبة والتنكيل .

(٢) البيان والتبيين ١٤/٣ .

(٣) أي قليل الكلام عن عدم اقتدار عليه .

آخرهم . وكل شيء للعرب وإنما هو بديهية وارتجال ، وكأنه إلهام . وليست هناك معاناة ولا مكابدة ، ولا إجالة فكري ولا استعانة ، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام ، أو إلى رجز يوم الحصاد ، أو حين يمتنع على رأس بئر ، أو يحدو ببعير ، أو عند المقارعة أو المناقلة ، أو عند صراع أو في حرب ، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب ، وإلى العمود الذي إليه يقصد ، فتأتيه المعاني أرسالا ^(١) ، وتنتال عايه الألفاظ انشبالا ، ثم لا يقبده على نفسه ^(٢) ، ولا يدرسه أحدا من ولده . وكانوا أميين لا يكتبون ، ومطبوعين لا يتكلفون ، وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر ، وهم عليه أقدر ، وله أقهر ، وكل واحد في نفسه أنطق ، ومكانه من البيان أرفع ، وخطباؤهم للكلام أوجد ، والكلام عليهم أسهل ، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ ، ويحتاجوا إلى تدارس . وليس هم كمن حفظ علم غيره ، واحتذى على الكلام من كان قبله ، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم ، والتحم بصدورهم ، واتصل بعقولهم ، من غير تكلف ولا قصد ، ولا تحفظ ولا طلب . وإن شيئا هذا الذي في أيدينا جزء منه ، لبالمقدار الذي لا يعلمه إلا من أحاط بقطر السحاب وعدد التراب ، وهو الله الذي يحيط بما كان ، والعالم بما سيكون .

ونحن - أبقاك الله - إذا ادعينا للعرب أصناف البلاغة من القصيد والأرجاز ومن المنثور والأسجاع ، ومن المزدوج وما لا يزدوج ، فمعنا العلم أن ذلك لهم شاهد صادق من الديباجة الكريمة ، والرونق العجيب ، والسبك والنحت ، الذي لا يستطيع أشعر الناس اليوم ، ولا أرفعهم في البيان ، أن يقول مثل ذلك إلا في اليسير ، والنبد القليل .

ونحن لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التي بأيدي الناس للفرس ، أنها صحيحة غير مصنوعة ، وقديمة غير مولدة ؛ إذ كان مثل ابن المقفع وسهل بن

(١) أي أفواجا .

(٢) أي أنه لا يحده كناية .

هارون وأبي عبيد الله وعبد الحميد وغيلان ، يستطيعون أن يولّدوا مثل تلك الرسائل ، ويصنعوا مثل تلك السير .

وأخرى : أنك متى أخذت بيد الشعبي فأدخلته بلاد الأعراب الخُلّص ، ومعدن الفصاحة التامة ووقفته على شاعر مفلق ، أو خطيب مصقع ، علم أن الذي قلت هو الحق ، وأبصر الشاهد عيانا فهذا فرق ما بيننا وبينهم ^(١) .

وقد حرصنا على إيراد هذا الدفاع من ناحيتين : أولا هما أن جانب الإبداع الأدبي لدى العرب هو الجانب الذي لم تجد الشعوبية مناصا من التعرف عليه والتمرس به في سبيل أن ينشئوا أدبا في اللغة العربية التي كانت قد صارت لغة الشعوب التي دخلت في الإسلام . وكان الصعود إلى المناصب العليا في الدولة يتطلب منهم الحداقة في هذه اللغة وأدبها . ولذلك لا نعجب عندما نعرف أن كثيرين من كتاب علماء اللغة منذ سيبويه كانوا من أصول غير عربية . وكذلك الحال في كتاب الدولة ووزرائها وشعرائها ، كان أدب اللغة العربية ركيزتهم ووسيلتهم في التعبير . والغريب — بل الطبيعي — أنهم كانوا حراصا على التجويد في هذا المجال ، حتى يتفوقوا فيه على العرب أنفسهم .

أما الناحية الثانية ففيما أورده الجاحظ في هذه القطعة من الدفاع نموذج من نماذج الجدل في قضية الشعوبية ، الذي استفاض في ذلك العصر .

— ٣ —

والآن ، من أولئك الشعبيون الذين كانوا ينتفضون على العرب ويحطون من شأنهم ؟

ينبغي أولا أن نعرف أن النزعة الشعوبية لم تكن مقصورة على أبناء شعب من غير العرب دون شعب آخر ، فقد كان منهم الفرس والنبط والقبط والذين

(١) البيان والتبيين ٢٧/٣ - ٢٩ .

« دخلوا في الإسلام في الأندلس . فالذين قادوا حركة الهجوم المعنوي على العرب كانوا من أبناء هذه الشعوب جميعا .

وابن قتيبة - وهو كذلك ممن تصدوا للشعبوية وفندوا مزاعمها - يذهب الى أن أكثر هؤلاء الشعبوية عداء للعرب هم الغوغاء من أبناء هذه الشعوب . يقول : « ولم أر في هذه الشعبوية أرسخ عداوة ، ولا أشد نصبا للعرب ، من السفلة والحشوة وأوباش النبط وأبناء أكرّة القرى » . ولكنه يعود فيذكر منهم « قوما تحلوا بحلية الأدب ، فجالسوا الأشراف ، وقوما اتسموا بميسم الكتابة ، فقربوا من السلطان ، فدخلتهم الأنفة لآدابهم ، والغضاضة لأقدارهم من لؤم مغارسهم ، وخبث عناصرهم . فمنهم من ألحق نفسه بأشراف العجم ، واعتزى إلى ملوكهم وأساورتهم ، ودخل في باب فسيح لا حجاب عليه ، ونسب واسع لا مدافع عنه ، ومنهم من أقام على خصاصته ، يتافع عن لؤمه ، ويدعي الشرف للعجم كلها ، ليكون من ذوي الشرف ، ويظهر بغض العرب بتنقصها ، ويستفرغ مجهوده في مشائمه ، وإظهار مثالبها ، وتحريف الكلم في مناقبها ، وبلسانها نطق ، وبهممها أنف ، وبآدابها تسليح عليها ؛ فإن هو عرف خيرا ستره ، وإن ظهر حقره ، وإن احتمل التأويلات صرفه إلى أقبحها ، وإن سمع سوءا نشره .. وإن لم يجده تخرصه » (١) .

وهذه العبارات تضع أيدينا على حجم النزعة الشعبوية المنهضة للعرب ؛ إذ يبدو أنها كانت يارزة على المستويين الشعبي الصرف والثقافي .

أما على المستوى الشعبي الصرف فطلعها كلنت ظاهرة في التعامل اليومي ، بخاصة في طبقة الفلاحين وعمال الزراعة (النبط وأبناء أكرّة القرى) ، أولئك الذين كانوا يرون في الزراعة مهنة أشرف من مهنة رعي اللشاء والإبل التي عرف بها العرب ، والتي كان لها أثر بارز في سلوكهم (٢) . وفيما نقله الجاحظ من

(١) ضحى الإسلام ١/٦٢ - ٦٣ .

(٢) نفسه ١/٥٩ .

حجاجهم ما يشير إلى هذا ، فهم يقولون للعرب : « .. ولكنكم كنتم رعاة بين الإبل والغنم ، فحملتم القنا في الحضر بفضل عادتكم لحملها في السفر ، وحملتوها في المدر بفضل عادتكم لحملها في الوبر ، وحملتوها في السلم بفضل عادتكم لحملها في الحرب . ولطول اعتيادكم لمخاطبة الإبل ، جفا كلامكم ، وغلظت مخارج أصواتكم ، حتى إنكم إذا كلمتم الجلساء إنما تخاطبون الصمآن » . . (١) .

وأما على المستوى الثقافي فقد كانت فئة الشعراء الشعبيين تقود الحملة ضد العرب — على نحو ما رأينا في الفصل السابق . ولكن لم يكن الشعراء وحدهم في الميدان ، بل كانت تظاهروهم فئات ممن باغوا في الدولة مناصب عالية ، وإن عملوا في سر وكنمان لأمرهم ، حتى لا يتعرضوا لأذى الخلفاء وبطشهم . وكذلك كانت فئة أخرى ممن اشتغلوا بالأدب والعلم تغذي هذه النزعة وتحرص عليها . وقد ظهر أثر ذلك فيما وضعوا من تصنيفات وما ألفوا من كتب . وربما كانت هاتان الفئتان هما أخطر فئات الشعبية ، وبخاصة الفئة الأخيرة .

— ٤ —

ولننظر الآن فيما كان من أثر هذه الفئة الأخيرة في حربها على العرب وعلى تراثهم التاريخي والأدبي والعقلي .

لقد شن هؤلاء حربهم من جناحين : جناح اتجه إلى إبراز تاريخ العجم وفضائلهم ، وجناح اتجه إلى إبراز مثالب العرب والظعن عليهم .

فمن ألفوا في مناقب العجم وفضائلهم سعيد بن حميد بن البختكان : وكان — كما يقول ابن النديم^(٢) — فهماً متكلماً فصيحاً، وله أصل في الفرس قديم

(١) البيان والتبيين ١٤/٣ .

(٢) الفهرست ص ١٨٥ .

وكان شديد العصبية على العرب ، وله من الكتب كتاب « فضل العجم على العرب وافتخارها » . ويذكر ابن النديم سعيد بن حميد في نفس الموضع دون لقب ، ويقول عنه إنه كاتب شاعر مترسل ، عذب الألفاظ ، متقدم في صناعته .. وكان يدعي أنه كان من أولاد ملوك الفرس . وله من الكتب كتاب « انتصاف العجم من العرب » . وربما كان هذان السعيدان شخصا واحدا وإن ترجم له ابن النديم مرتين ، وكان الكتابان المذكوران أيضا كتابا واحدا ونفس الكتاب . وعلى كل فلم يبق من أي منهما شيء .

ومنهم أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي . كان مولى لتيثم قريش ، وقيل هو مولى لبني عبيد الله بن معمر التيمي . وقد قال له بعضهم : « يا أبا عبيدة ! قد ذكرت الناس وطعنت في أنسابهم ، فبالله إلا عرفتني من كان أبوك وما أصله ! » . فقال : « حدثني أبي أن أباه كان يهوديا يباثروا » . ويقول عنه عيلان الشعبي إنه « يلقب بسحب ، من أهالي فارس ، أعجمي الأصل » . ويصفه ابن النديم بأنه « كان وسيخا مدخول الدين ، مدخول النسب » ^(١) . وذكر له كتابا في تمجيد الفرس بعنوان « فضائل الفرس » .

ومنهم الهيثم بن عدي ، وكان عالما بالشعر والأخبار والمثالب والمناقب ، والمآثر والأنساب . وكان مطعونا في نسبه . وفي كتبه التي ذكرها له ابن النديم ^(٢) ، يمجّد فيها الفرس وتاريخهم ، كتاب « تاريخ العجم وبني أمية » ، وكتاب « أخبار الفرس » .

وقد كان « من آثار الشعوبية أنهم لونوا ما رووا من تاريخ الفرس لونا زاهيا جميلا ، ونسبوا إلى ملوكهم الحكيم الرائعة ، والسياسة الحكيمة ، وكسّوه أبهة وعظمة بالغوا فيهما ، وزعموا أن الفرس من ولد إسحق بن إبراهيم عليه السلام ، والعرب من ولد إسماعيل بن إبراهيم ، وإسحق ابن سارة

(١) نفسه ص ٨٥ .

(٢) نفسه ص ١٥١ - ١٥٢ .

الحرّة ، وإسماعيل ابن هاجر الأمة ؛ فهم أفضل من العرب لأنهم بنو الأحرار ، وأما العرب فبنو اللخناء . وهي دعوى غير صحيحة علميا ، وإنما وضعت ليرفع الفرس من شأنهم ، وليفخروا بها على العرب ، كما زعموا أن سابور سمي ذا الأكتاف لأنه أوقع بالعرب في العراق وخلع أكتافهم » ^(١) .

وإذا نحن رجعنا إلى أشعار الموالى في الفصل السابق وجدنا أكثر من مثال يصف فيه الشاعر الموالى بأنهم « بنو الأحرار » . والآن يتضح لنا أن هذا الوصف إنما كان يركز على ما روجه النسابة الشعوبيون — ادعاء — من انتسابهم إلى إسحق .

وفي الجناح الثاني ، حيث يكون الهدف الخط من العرب عن طريق إبراز مثالبهم يعود الهيثم بن عدي إلى الصورة فجده له من كتب المثالب « كتاب المثالب الكبير » و « كتاب المثالب الصغير » ، وكتاب « مثالب ربيعة » . ثم نجده يكتب كتابا خبيثا يسميه « كتاب من تزوج من الموالى في العرب » ، والهدف منه واضح . ويكتب كذلك كتابا أشنع يسميه « كتاب أسماء بغايا قریش في الجاهلية ، وأسماء من ولدن » . وكل ذلك هدفه الطعن في أنساب العرب ، والتشهير بهم ، وإبراز أن من العرب من هم أبناء سفاح .

ثم يظهر أبو عبيدة مرة أخرى فنعرف أنه صنف الكتب في مثالب العرب أيضا ، فكان من ذلك « كتاب المثالب » ، و « كتاب مثالب باهلة » ، و « كتاب لصوص العرب » ، و « كتاب أدعياء العرب » . ويقول ابن النديم إنه طعن في كتاب المثالب على أسباب النبي صلى الله عليه وسلم ، ويذكر أنه — أعني أبا عبيدة — « لما مات لم يحضر جنازته أحد ، لأنه لم يكن يسلم منه شريف ولا غيره » ^(٢) .

ثم نجد هشام بن محمد بن السائب الكلبي — وهو « عالم بالنسب وأخبار العرب

(١) ضحى الإسلام ٧٤/١ .

(٢) الفهرست ص ٨٥ .

وليأما ومثالبها ووقائعها ، أخذ عن أبيه وعن جماعة من الرواة - يؤلف كتابا في « المثالب » ^(١) ، ويتحدث فيه عن مثالب القبائل في الجاهلية ، وعن كان يأكل الربا من العرب ، ويتحدث عن لصوصهم والمختشين فيهم والأدعياء من قريش والملاط والمأبونين والبغايا ، ويسمي من أتى به من سفاح الجاهلية ، ويتحدث عن فساد الزواج في الجاهلية ، وأولاد الزنا الذين شرفوا من العرب ^(٢) وما زال الكتاب مخطوطا .

وهناك سهل بن هارون بن رامنوي الدستيمساني ، وكان أمينا لخزانة كتب « بيت الحكمة » في عهد المأمون ، وكان « فارسي الأصل ، شعوبي المذهب ، شديد العصبية على العرب ، وله في ذلك كتب كثيرة .. وعمل للحسن بن سهل رسالة يمدح فيها البخل ويرغبه فيه » ^(٣) فلما كان العرب مشهورين بالكرم ، يفاخرون به ، كتب سهل هذه الرسالة لكي « يقلب فيها قيمة الكرم والبخل ، ويعد الكرم رذيلة والبخل فضيلة » ^(٤) .

وهناك أيضا عيلان الشعبي ، وأصله فارسي ، وكان راوية عارفا بالأنساب والمثالب والمنافرات ، منقطعا إلى البرامكة ، وينسخ في بيت الحكمة للرشد والمأمون والبرامكة . عمل كتاب « الميدان في المثالب » ، الذي هتك فيه العرب وأظهر مثالبها متعرضا لما يزيد على خمسين قبيلة من القبائل العربية ، في مقادمتها قبيلة قريش ^(٥) .

والغالب أن هؤلاء الشعبية فيما أخذوه على العرب ، وفيما مدحوا به غيرهم ، كانوا غير علميين ؛ فهم يقتنصون الحادثة المفردة مما وقع لفرد من

(١) نفسه ص ١٤٦ .

(٢) محمد مصطفى هدارة : اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري - دار المعارف بمصر

سنة ١٩٦٣ - ص ٤١٤ .

(٣) الفهرست ١٨٠ .

(٤) ضحى الإسلام ٦٨/١ .

(٥) الفهرست ١٥٩ - ١٦٠ .

إحدى القبائل العربية فيه ما يعيب ، فإذا بهم يعممون الحكم على القبيلة كلها وعلى العرب أجمع . ومن جهة أخرى خرجوا في حديثهم عن مناقب العجم إلى المبالغة ، حتى تبدو الفروق بين العجم والعرب باهظة .

ولم تكن الحملة على العرب بهذين الجناحين دون قلب للهجوم ؛ فقد عمدت طائفة من الشعبيين إلى تشويه الثقافة العربية بتحريفها أو الدّسّ عليها .

صنعوا هذا في مجال الأدب ؛ فكانوا يخلقون القصص الغريبة لجعلوها شرحاً للأشعار والأمثال العربية .

وصنعوا هذا عندما راحوا ينسبون الشعر إلى غير قائله ، أو ينحلون الشاعر ما لم يقله من شعر .

وصنعوه عندما راحوا يفسرون القرآن بأرائهم الخاصة ، كما كان أبو عبيدة معمر بن المثنى يفعل .

وفي مجال الحديث الشريف وجدوا مجالا فسيحا للتلاعب ؛ فاخترقوا الأحاديث التي ترفع من شأن أنفسهم ، كما اخترعوا كذلك الأحاديث التي تفسد على الناس عقيدتهم ، وكان ذلك أخبث ، وأمر وأدهى . ويقال إن عبد الكريم بن أبي العوجاء المحدث بالكوفة كان من المشكوك في أمرهم ، فاستدعاه أميرها محمد بن سليمان وأمر بقتله ، وكان ذلك في سنة ١٥٣ هـ . فلما أيقن أنه مقتول قال : والله لقد وضعت أربعة آلاف حديث ، حللت بها الحرام وحرمت بها الحلال . والله لقد فطرتكم يوم صومكم ، وصومتكم يوم فطركم ^(١) .

وقد تطلب هذا الإفساد والتشويه للثقافة العربية جهدا عنيفا من علماء المسلمين والمشتغلين بالأدب منهم للكشف عن هذا التزييف والتحذير من الأخذ عن أصحابه . واتخذ علماء الحديث منهم منهجا أشد ما يكون دقة وصرامة لبيان الصحيح من الزائف ، هو منهج التوثيق . وكذلك تأثر المشتغلون منهم بالأدب

(١) انظر تاريخ التمدن الإسلامي ٧٤/٣ .

بهذا المنهج ، فعمدوا إلى توثيق رواياتهم ، والكشف عن كل موضوع ومنتحل ،
بخاصة في مجال الشعر ، فخلصوا من الفوضى التي عمد الشعوبيون إلى إشاعتها
فيه .

على أن هؤلاء الشعوبية لم يقتصروا على تشويه الثقافة العربية والإسلامية ،
بل عمدوا - في حربهم - إلى ترجمة كتب عقائدهم القديمة ، كالمناوية
والمزدكية ، يبغون بهذا دس هذه المعتقدات على الفكر الإسلامي .

فإذا قلنا بعد هذا أن الشعوبية كانت حربا على العرب ، موجهة إلى تراثهم
التاريخي والأدبي ، بل موجهة إلى الإسلام نفسه ، لم نكن مبعدين أو مغالين .

- ٥ -

ويبدو أن هذا الصراع المعنوي لم يشغل خلفاء بني العباس وولاتهم إلا
بمقدار ما كان يظهر منه من خطر على العقيدة الإسلامية ، كما صنع محمد بن
سليمان بابن أبي العوجاء ، على نحو ما عرفنا منذ قليل ، وكما صنع المهدي
بالزنادقة ، إذ تعقبهم وقتل كثيرا منهم ، ومعظمهم كانوا من ذوي النزعة
الشعوبية المتطرفة .

ويبدو أن معركة هؤلاء الشعوبية كانت من نوع مختلف تماما عن المعارك
التي وجد العباسيون أنفسهم مضطرين إلى خوضها بضراوة وعنف . فقد كان
تنبهم شديدا إلى كل الحركات النائرة التي تعلن العصيان والتمرد على الدولة .
وهي بطبيعتها حركات ظاهرة ، لها قيادتها المعلنة ، ولها أنصارها ، ولها تركزها
في نطاق محدود أو منطقة بعينها من الدولة . ومن أجل هذا كان من السهل على
العباسيين ، حين كانت الدولة ما تزال في صدر حياتها فتية وقوية ، أن يجردوا
الجيوش ويقضوا على هذه الحركات وعلى زعمائها .

أما بالنسبة للشعوبية فكان الأمر مختلفا ؛ إذ لم تكن الشعوبية حركة محدودة
البيئة أو محدودة في منطقة بعينها ، ولم تشكل - في ظاهر الأمر - خطرا مباشرا

يهدد خلافة العباسيين . هذا فضلا عن أن الشعوبيين لم يكونوا درجة واحدة في عصبيتهم ، فقد كان منهم من يقولون بالمبدأ الإسلامي في التسوية بين البشر كافة أمام الله عز وجل . وهم بعد هذا كله لم يشهروا سلاحا أو يعلنوا عصيانا وتمردا .

كل هذه الأسباب — فيما يبدو لي — جعلت الخلفاء لا يكثر ثون كثيرا بذلك الجدل بين العرب والشعوبية ، بما يقوله هؤلاء وبما يرد به هؤلاء ، سواء في الشعر أو في الكتب المصنفة .

ويضيف أحمد أمين سببا آخر لعدم اكتراث خلفاء بني العباس لهذا الصراع وتركهم للشعوبية تقول ما تشاء ، حتى بلغت أوج عنفها في منتصف القرن الثالث الهجري ، فيقول : إن الخلفاء العباسيين تعصبوا للإسلام ، ولم يتعصبوا كثيرا للعربية ... وذلك طبيعي ؛ لأن أكثرهم مولدون^(١) . وهو يعني أن أمهات هؤلاء الخلفاء كن — في الأغلب الأعم — من أصل غير عربي .

وربما لا يكون في وسعنا الآن أن نقدر جيدا مقدار أثر هذا العامل في إفساح المجال للشعوبية في ذلك الزمن البعيد ، ومع ذلك لا نملك إلا أن نسلم بأنه ربما كان من العوامل التي ساعدت الشعوبية على الاستفحال .

والواقع أن اتساع نفوذ الفرس في الدولة ، وتسنيهم المناصب القيادية فيها ، وتوليهم الوزارة واحدا بعد الآخر — كل ذلك من العوامل التي ساعدت الشعوبية على كشف النقاب عن وجهها ، وعلى التماذي والغلو في حربها للفكرة العربية . وذلك أن هؤلاء الشعوبيين كانوا يجدون المساندة بل التشجيع من أولئك الذين اعتلوا منهم المناصب .

كان سهل بن هارون إنما عمل رسالته في البخل للحسن بن سهل^(٢) ، وهي

(١) ضحى الإسلام ١/٦٣ .

(٢) الفهرست ص ١٨٠ .

الرسالة التي نال فيها — بطريقة غير مباشرة — من الكرم العربي . لقد راح يرغب الحسن في البخل ، ويستميحه — كما يقول ابن النديم — في خلال ذلك ، فأجابه الحسن على ظهر رسالته : وصلت رسالتك ، ووقفنا على نصيحتك ، وقد جعلنا المكافأة عنها القبول منك ، والتصديق لك ، والسلام .

فكتابة هذه الرسالة لرجل من الفرس ، له — مع أخيه الفضل بن سهل — أكبر الفضل في تثبيت دعائم الحكم للخليفة للمأمون ، لها مغزاها .

وكانه إعلان شعوبي منقطعا للبرامكة ^(١) ، فكان ذلك يضمن له نوعا من الاطمئنان والحماية . وقد أجازاه طاهر بن الحسين — قائد جيوش المأمون ، وقاتل الأمين ، ومؤسس الدولة الطاهرية فيما بعد — بثلاثين ألف ^(٢) درهم عن كتابه الذي صنفه في مثالب العرب .

ويبدو أن الشعوبيين كانوا في ذلك العصر يتكاتفون ، ويسعى كل منهم في صالح الآخر ، ويتعاونون على إقصاء أي نفوذ معنوي للفكرة العربية عمن يرى فيه ميل إليها من الخلفاء . فرى الشعوبيين يناصرون أبا عبيدة . وحين رأوا الأصمعي — وهو نصير الفكرة العربية — يحتل مكانة لدى هارون الرشيد سعوا في إقصائه عن طريق القدح فيه لدى الرشيد ، وظلوا يلحون في ذلك حتى أسقطوه عنده ، في الوقت الذي كانوا فيه يكيلون الثناء لأبي عبيدة ، ويبالغون فيه ، حتى أنفذ الرشيد إليه من أقدمه ^(٣) .

وهكذا كانت هذه العصاة تتحرك ، مستعينة بكل الوسائل غير الشريفة للتمكين لنفسها .

وحين نذكر أبا عبيدة نذكر كذلك طعن ابن النديم له في دينه . والواقع أن

(١) نفسه ص ١٦٠ .

(٢) ضحى الإسلام ١/٦٣ .

(٣) نفسه ١/٧٣ .

الشعوبيين بصفة عامة ، بخاصة المتطرفين منهم ، لم يكن الإسلام قد تغلغل في نفوسهم ، ولم يعد أن يكون قشرة مظهرية يججبون خلفها نزعاتهم وعقائدهم الدينية القديمة .

وهكذا استطاعت الحركة الشعبية أن تسير في هدوء واطمئنان قُدُما نحو أهدافها البعيدة ، وأن تحقق هذه الأهداف آخر الأمر ، حين نهيات لها الظروف المادية لإنشاء دويلات فارسية القومية والطابع على أنقاض الدولة الإسلامية.



الفصل الخامس
الفرار بين العرب والنوم

الصراع بين العرب والروم لم يظهر في أبان الحكم العباسي ، بل هو صراع قديم يمكن أن تؤرخ بدايته بظهور الإسلام نفسه. ذلك أن الإسلام جاء معه بمبدأ الجهاد في سبيل الله ، فخرج العرب المسلمون من شبه جزيرتهم ينشرون الدين الجديد في الشعوب المجاورة ، فكانت الفتوح وكانت الغزوات. وما أسرع ما بسط المسلمون نفوذهم في العراق وفارس والشام ومصر ، حتى صارت حدود الدولة الإسلامية الناشئة أبعد ما تكون عن مركز الخلافة في الحجاز ، فاضطر معاوية بن أبي سفيان إلى اتخاذ دمشق عاصمة له حين انتهت إليه الخلافة .

وقد كان تأمين هذه الحدود أمرا لازما ، لأنه منها تنطلق الغزوات وتمتد الفتوح . وفي الوقت نفسه لم تكن هناك دولة مجاورة قادرة على تهديد أمن هذه الحدود ومناوأة المسلمين سوى دولة الروم الشرقية ، التي استطاع المسلمون - مع ذلك - أن يسلبوا منها الأراضي السورية منذ عهد عمر بن الخطاب . ومنذ ذلك الوقت بدأ الصراع بين العرب والروم: العرب يرون أنهم مطالبون بجهاد

الكفار ونشر دين الإسلام والغزو في سبيل الله، ويرون أن قلعة الكفر الحصينة هي القسطنطينية عاصمة بلاد الروم ، فلا بد من غزوها وعرض الإسلام على أهلها ، والروم يستشعرون الخطر على كياناتهم وعلى دولتهم وعلى دينهم فيتربصون بالمسلمين ويحشدون قواهم ، ويشنون حملات على حدود الدولة الإسلامية ، إن لم تحقق لهم استخلاص ما فقدوه من البلاد السورية فلا أقل من أن تقوم بدور الحرب الوقائية — كما نقول في مصطلح اليوم .

ولأن بلاد الروم التي كانت تشمل آسيا الصغرى كثيرة الجبال وعرة المسالك شديدة البرودة شتاء ، كان أنسب وقت يقوم فيه العرب بغزواتهم لهذه البلاد هو فصل الصيف . ومن ثم أطلق على هذه الغزوات أو على المحاربين المشتركين فيها اسم « الصائفة » أو « الصوائف » . ومنذ عهد عمر بن الخطاب صار غزو الصائفة عملاً تقليدياً يحرص عليه خلفاء المسلمين من الأمويين والعباسيين . « وكانت أول صائفة هي التي وجهها عمر بن الخطاب الى بلاد الروم في سنة ٢١ هـ ، وجعل قيادة الجيش فيها لعمر بن سعد الأنصاري »^(١) . وإذا لم يتهياً للخليفة نفسه الخروج على رأس هذه الغزوة الصيفية فإنه كان يعقد لواء الجيش لواحد من أقربائه القريبين ، وإلا فلقائده من قواده الذين يثق في مقدرتهم .

في عهد معاوية بن أبي سفيان غزا ابنه يزيد بلاد الروم حتى وصل إلى القسطنطينية في سنة ٤٩ هـ وأظهر تحت أسوارها بطولة نادرة . حتى إذا انتهى الصيف عادت جيوش المسلمين . وفي هذه الغزوة توفي الصحابي الجليل أبو أيوب الأنصاري فدفن — وفقاً لرغبته — تحت أسوار المدينة ، وصار قبره مزاراً يتبرك به المسلمون والروم على السواء طوال العصور التالية .

وقد ظلت هذه الغزوات دأب الأمويين ، وحققوا فيها انتصارات باهرة .

(١) انظر : فتحي عثمان : الحدود الإسلامية البيزنطية — دار الكاتب العربي بالقاهرة — ٣٠٣ ص .

وكانت المنطقة بين قسطنطينية وأنطاكية مسرحاً لحروبهم مع الروم ، وفتحوا كثيراً من البلدان ، مثل « أماسية وخرشنة وعمورية وسلوقية وقيسارية والمصيصة ، وفيها حصون فتحها العرب ، كحصن بولق والأخرم وبولس وقمقم وحصن المرأة »^(١) .

وفيما مدح به الأخطل الوليد بن عبد الملك ما يؤكد أن هذه الغزوات الصيفية لبلاد الروم كانت قد صارت غزوات تقليدية ، حيث قال :

وفي كل عام نلك للروم غزوة^٢ بعيدة آثار السنابلك والسرب
وإن لها يومين : يوم إقامة^٣ ويوما تشكى القَصَص من حذر الدرب

ولكن على الرغم من أن العرب في العصر الأموي وصلوا إلى القسطنطينية وضربوا عليها الحصار في ثلاث من هذه الغزوات ، فإنهم لم يتمكنوا من اقتحامها والإيقاع بأهلها . ومن أجل ذلك ظلت القسطنطينية وظل الروم مصدراً للقلق في زمن العباسيين .

— ٢ —

كانت المواقع الدفاعية التي تقع على الحدود بين العرب والروم تسمى بالثغور . وفي هذه المواقع كانت تنشأ الأربطة ، وهي أماكن تجمع المسلمين الذين نذروا أنفسهم للجهاد بوازع شخصي . أما الثغور فكانت مواقع محصنة بالأسوار والقللاع ، وفيها المحاربون المرتزقة ، الذين تندبهم الدولة لحراسة الحدود وتجري لهم الرواتب . وكانت الثغور نوعين : ثغورا برية^(٢) وأخرى بحرية . وفي هذه الثغور بنوعيهما كانت تقع الحروب بين العرب والروم ؛ فمرة

(١) زكي المحاسني : شعر الحرب في أدب العرب - دار المعارف بمصر ١٩٦١ - ص ١٢٢-١٢٣ .
(٢) تنقسم هذه الثغور إلى ثغور الشام والثغور الجزرية . وقد بدأت عملية تحصينها وإعدادها بكل الوسائل التي تجعلها مراكز دفاع قوية منذ عهد معاوية ، ثم استمرت حتى استكملت في عهد الأمويين . (انظر فتحي عثمان : نفسه - ص ١٢٢ فما بعدها) .

يغلب عليها هؤلاء ومرة هؤلاء . ومن أجل ذلك كانت هذه المناطق بيئة لها طبيعتها الخاصة ، وكان لها - نتيجة لذلك - آثار بعيدة المدى في حياة الشعبين ، العربي والرومي ، على السواء . فكما كانت مجالا للصراع الحربي بين الشعبين كانت مجالا كذلك للاحتكاك الحضاري بينهما : الاجتماعي والفكري والأدبي والفني .

فلنتتبع الآن - في إيجاز - مراحل ذلك الصراع الحربي في زمن العباسيين .

(أ) في عهد الخليفة المنصور أغار الروم على ملطية ، وكانت إذ ذاك من الثغور الإسلامية ، فدخلوها في سنة ١٣٨ هـ عنوة وقهروا أهلها وهدموا سورها . وحين علم المنصور بذلك أغزى الصائفة عمه صالح بن علي ومعه أخوه العباس ابن محمد بن علي ، فبنى ما كان صاحب الروم هدمه من ملطية . ثم خرجا معاً للغزو من درب الحدث وتوغلا في أرض الروم ، في حين توغل جعفر بن حنظلة البهراني من درب ملطية . وقد انتهى هذا الغزو بتبادل الأسرى . وبهذا استنفذ المنصور من الروم أسرى المسلمين .

وفي سنة ١٤٠ هـ غزا الصائفة الحسن بن قحطبة مع عبد الوهاب بن إبراهيم الإمام ، وأقبل قسطنطين ، صاحب الروم ، في جيش كثيف فنزل جيحان ، فبلغه كثرة المسلمين ، فأحجم عنهم ، ثم لم تكن صائفة بعد ذلك إلى سنة ١٤٦ هـ ، لاشتغال المنصور بأمر محمد بن عبد الله العلوي في المدينة ، ثم بأمر أخيه إبراهيم في البصرة . ثم استؤنفت الصوائف بطريقتها التقليدية حتى سنة ١٥٥ هـ . وفي هذه السنة طلب صاحب الروم الصلح ، على أن يؤدي للمسلمين الجزية .

وهكذا ظلت هذه الحروب بين الطرفين مجرد غارات يتجاوز فيها كل طرف حدوده ويحدث ما يحدث من تخريب ثم يعود أدراجه ، دون أن يحقق كسبا حقيقيا .

(ب) وفي عهد المهدي ساءت العلاقات بين العرب والروم على نحو أكثر حدة ، واتسع نطاق الحرب فيما بينهم ، فكانت في البر والبحر على السواء .

ففي سنة ١٦٣ هـ أرسل المهدي بابنه هارون الرشيد على رأس جيش ضخم إلى بلاد الروم ففتح حصن « سمالا » بعد حصار دام ثمانيا وثلاثين ليلة ، واستخدم في ضربه المنجنيق . وقد تم الفتح على أساس ألا يقتل هارون أحدا من الأهالي ، وألا يُرحّلوا ، وألا يُفرق بينهم .

وفي سنة ١٦٥ هـ غزا هارون الصائفة مرة أخرى بجيش قارب مائة ألف رجل ، فأوغل في بلاد الروم حتى بلغ القسطنطينية . وهناك جرت بينه وبين « إيريني » أم الملك ، التي كانت تحكم نيابة عن ابنها ، مكاتبات في طلب الصلح والموادعة وإعطاء الفدية ، فقبل منها هارون ذلك . وكان الصلح على أن تدفع للمسلمين جزية قدرها تسعمائة ألف دينار مرتين كل عام . وهناك كتبت شروط الهدنة لثلاث سنوات ، وتبادل الأسرى . وقد ذكر مروان بن أبي حفصة — شاعر العباسيين — هذه الواقعة في قوله لهارون :

أَطَفَتْ بِقُسْطَنْطِينَةِ الرُّومِ مَسِيدًا إِلَيْهَا الثَّقَنَاءُ حَتَّى اكْتَسَى الذِّلَّ سَوْرَهَا
وَمَا رُمَتْهَا حَتَّى أَتَتْكَ مَلُوكُهَا بِجَزَيْتِهَا ، وَالْحَرْبُ تَغْلِي قَدُورَهَا

وكانت عودة هارون من هذه الغزوة في المحرم من سنة ١٦٨ هـ . ولكن قبل أن تنتهي السنوات الثلاث نقض الروم الهدنة وغدروا ، فوجه إليهم والي الجزيرة وقتسرين من قبيل المهدي سرية بقيادة يزيد بن بدر البطل ، فردوهم من حيث أتوا ، وظفروا منهم .

وهكذا يصل المسلمون في عهد المهدي إلى القسطنطينية ويحاصرونها ويهددونها مثلما حدث من قبل في عهد الأمويين . ويقول المستشرق جرونيباوم : « أوشكت الامبراطورية أن تمحى من الوجود تماما على يد العرب ثلاث مرات على الأقل — في سنة ٦٦٨ (٤٨ هـ) ، ومن حوالي ٦٧٣ (٥٤ هـ) إلى ٦٧٩

(٦٠ هـ) - ٦٨٠ (٦١ هـ) ، وفي ٧١٦ (٩٨ هـ) - ٧١٧ (٩٩ هـ) « (١) .
وهذه هي المرات الثلاث التي حاصر فيها المسلمون القسطنطينية في زمن
الأمويين . وفي تقديرنا أن غزوة هارون في عهد المهدي لم تكن أقل تهديدا
بسقوط الإمبراطورية من سابقتها .

(ج) وفي عهد هارون الرشيد قامت عصاة من الروم فخلعت الملكة
إيريني ووليت « نقفور » مكانها . وكان ذلك في سنة ١٨٦ هـ . وكتب نقفور إلى
الرشيد يقول : « من نقفور ملك الروم الى هارون ملك العرب . أما بعد فإن
الملكة التي كانت قبلي أقامتك مقام الرخ ، وأقامت نفسها مقام البيذق ، فحملت
إليك من أموالها ما كنتَ حقيقا بحمل أمثاله إليها ، ولكن ذلك ضعف النساء
وحمقهن . فإذا قرأت كتابي فاردد ما حصل قبلك من أموالها ، وافتدِ
نفسك بما يقع به المصادرة لك ، وإلا فالسيف بيننا وبينك ! » فلما قرأ الرشيد
الكتاب استفزه الغضب ، فدعا بدواة وكتب على ظهر الكتاب : « بسم الله
الرحمن الرحيم . من هارون أمير المؤمنين إلى نقفور كلب الروم . قد قرأت
كتابك ، والجواب ما تراه دون أن تسمعه ، والسلام » (٢) .

وخرج الرشيد في غزوة تأديبية في بلاد الروم دمر فيها ما دمر ، وغنم ما غنم
حتى أناخ بباب هرقله ، فطلب منه نقفور المودة على جزية يؤديها كل سنة ،
فقبل الرشيد ذلك منه . ولكنه ما كاد يرجع بجيشه إلى الرقة حتى كان نقفور قد
نقض الاتفاق ، فاحتالوا بالشاعر أبي محمد بن عبد الله بن يوسف كي يبلغ
الرشيد الخبر ، فقال بين يديه :

ونقص الذي أعطيته نقفور	وعليه دائرة البوار تدور
أبشر أمير المؤمنين فإنه	فتح أذاك به الإله كبير
فلقد تباشرت الرعية أن أتى	بالنقض عنه وافد وبشير

(١) جرونيانوم : حضارة الإسلام ص ٥١ .

(٢) محمد الحصري : الدولة العباسية ص ١٣٠ ، وقد أفتدنا منه في مواضع مختلفة في حروب الثغور .

ورجت يمينك أن تعجل غزوة
أعطاك جزيته وطأطأ خـدّه
تشنفي النفوس ، مكانها مذكور
حذرّ الصوارم ، والردى محذور
إلى أن يقول :

نقفور إنك—حين تغدر أن نأى
أظننت حين غدرت أنك مفات ؟
ألقاك حينك في زواجر بحره
إن الإمام على اقتيسارك قادر
ليس الإمام وإن غفلنا — غافلا
ملك تجرد للجهاد بنفسه
عنك الإمام — لجاهل مغرور
هـبـلـتـكـ أملك ! ماظننت غرور
فطمت عليك من الإمام بحور
قـرـبـتـ ديارك أم نأت بك دور
عما يسوس بحزمه ويديـر
فعدوه أبدا به مقهور

وأدرك الرشيد ما حدث من نقض نقفور للعهد فكر مغضبا إلى هرقله وأنزل
بها الخراب وشفى غليل نفسه . وفي ذلك يقول الشاعر أبو العتاهية :

ألا نادت هرقله بالخـراب
غدا هارون يبرعـد بالمنـايا
ورايات يخل النصر فيها
أمير المؤمنين ظفرت فاسـلم
من الملك الموفق بالصواب
ويرقب بالمدكرة القـضاب
تمر كأنها قطع السحاب
وأبشر بالغنـيمة والإياب

ولم تكف الحروب بعد ذلك في عهد الرشيد بين العرب والروم ، سواء
خرج هو بنفسه للغزو أو خرج قواده العظام ، أمثال هرثمة بن أعين وعقبة بن
جعفر . وفي عهده بلغ حميد بن معيوف جزيرة قبرص فأوقع بأهلها . وقد
استمرت هذه الغزوات حتى سنة ١٩١ هـ . وكان من أهم الأحداث في هذه
الحروب ما حدث من فداء للأسرى بين المسلمين والروم في سنة ١٨٩ هـ حيث
استعاد المسلمون كل أسراهم لدى الروم . وإلى هذا أشار مزوان بن أبي حفصة
في مدحه الرشيد حيث قال :

وفككت بك الأسرى التي شيدت لها محابس ما فيها حميم يزورها

على حين أعني المسلمين فكأكها وقالوا : سجون المشركين قبورها
وهكذا لم يكن الصراع الحربي بين العرب والروم في عهد الرشيد ينتهي إلا
لكي يبدأ . ولكن من الواضح أن كفة العرب كانت في العموم هي الراجحة
طوال هذه الحقبة .

(د) وفي عهد المأمون خلت السنوات الأولى من خلافته من الحرب مع
الروم ، ولكنه خرج بنفسه غازيا بلاد الروم في شهر المحرم من سنة ٢١٥ هـ ،
بعد أن استخلف على بغداد إسحق بن إبراهيم بن مصعب . واجتاز المأمون في
طريقه منبج ثم دابق ثم أنطاكية ثم المصيصة ثم طرسوس (وهي أحد الثغور على
الحدود العربية الرومية) ومنها أخذ يوغل في بلاد الروم ، ففتح حصن قرعة عنوة
وأمر بهدمه ، كما أخضع غيره من الحصون . وحين قفل المأمون إلى الشام بلغه
إغارة ملك الروم على طرسوس والمصيصة ، وقتله لعدة آلاف منهما ، فعاد إلى
بلاد الروم ، وظل حتى بلغ هرقله فاستسلم أهلها وطلبوا الصلح ، في حين افتتح
أخوه إسحق عددا كبيرا من الحصون ، كما أغار وزيره يحيى بن أكثم إغارات
غثم فيها . وحين رضيت نفس المأمون بذلك رحل إلى الشام ومنها إلى مصر ،
وكان ذلك في سنة ٢١٦ هـ . ومن مصر عاد المأمون إلى دمشق في السنة التالية ، ومنها
دخل إلى بلاد الروم للمرة الثالثة ، حتى إذا بلغ حصن لؤلؤة ضرب عليه حصارا
استمر مائة يوم ، ثم غادره بعد أن أقام عجيفا - أحد قواده - خلفا له على
الحصار ، وانتهى الأمر بخروج أهل لؤلؤة إلى عجيف بالأمان .

ويهمنا بصفة خاصة من كل هذه الحروب التي جرت في مناطق الثغور وفي
أرض الروم رسالتان تبادلتهما ملك الروم والخليفة المأمون ، وبصفة خاصة ما
ورد في رسالة المأمون .

وخلاصة رسالة ملك الروم أنه يذكر المأمون بما كتبه إليه من قبل ينشد
السلام والموادعة بين الشعبين ، مع اتصال المرافق بينهما ، وتبادل التجارة ،
وفك الأسرى ، وتأمين الطرق ، وأنه ما زالت هذه رغبته ، وأنه إذا رفض

المأمون هذا العرض فإنه - أي ملك الروم - سيقود اليه الجيوش الجاررة التي لا تبقي ولا تزر . ثم ينهيها بقوله : وإن أفعل فبعد أن قدمت إليك المَعذرة ، وأقمت بيني وبينك علم الحجة .

أما رد المأمون فجاء فيه :

.. أما بعد فقد بلغني كتابك فيما سألت من الهدنة ، ودعوت إليه من المَوادعة ، وخلطت فيه من اللين والشدة ، مما استعطفت فيه من فسح المتاجر ، واتصال المرافق ، وفك الأسارى ، ورفع القتل والقتال . فلولا ما رجعت إليه من أعمال التؤدة والأخذ بالخط في قلب الفكرة ، وأن لا أعتقد الرأي في مستقبله إلا في إصلاح ما أوثره في معتقه ، لجعلت لجواب كتابك خيلاً تحمل عن أهل البأس والنجدة والبصيرة ، ينازعونكم عن ثكلكم ، ويتقربون إلى الله بدمائكم ، ويستقلون في ذات الله ما نالهم من ألم شوكتكم ، ثم أوصل لهم من الأمداد ، وأبلغ لهم كافياً من العدة والعتاد . هم أظماً إلى المنايا منكم إلى السلامة ومن مخوف معرفتهم عليكم . موعدهم إحدى الحسينين : عاجل غلبة أو كريم منقلب . غير أنني رأيت أن أتقدم إليك بالموعظة التي يثبت الله بها عليك الحجة ، من الدعاء لك ولمن معك إلى الوحدة والشرعية الحنيفة ، فإن أبيت فهدية توجب ذمة ، وتثبت نظرة ، وإن تركت ذلك ففي يقين المعاينة لقوتنا ما يغني عن الإبلاغ في القول ، والإغراق في الصفة ، والسلام على من اتبع الهدى ^(١)

هذه الرسالة تلفتنا إلى حقيقتين في شأن هذا الصراع العربي الرومي : الأولى منهما تتعلق بالتبادل الحضاري بين الشعبين ، وسنعود إليها فيما بعد ، والثانية تتعلق بمغزى تلك الغزوات التي كان المسلمون يقومون بها في بلاد الروم . فمن الواضح في عبارات المأمون الأخيرة أنه يعد هذه الغزوات جهاداً في سبيل نشر الإسلام . وهو لذلك يعرض على ملك الروم ومن قبائله دين التوحيد والشرعية الحنيفة ، فإن أبى جرى عليه حكم الشرعية في أصحاب الذمة في دفع الجزية ،

(١) الخصري : نفسه ص ٢٢٤ .

فإن أبا الفيلسوف . هي إذن حرب جهاد في المحل الأول ، وليست مجرد غزوات للسلب والغنائم . وهذا المعنى سيظل الدافع الأساسي لكل من غزوا الروم بعد ذلك . على أن المأمون لم يحدد معنى هذه الغزوات وهدفها للمرة الأولى ، بل كان هذا دائماً هو المعنى وهو الهدف ، وكل ما في الأمر أنه عاد فأبرزه وأكدته بعد مضي ما يقرب من مائتي عام على أول غزوة للصائفة لبلاد الروم في عهد عمر بن الخطاب .

(٥) وحين جاء المعتصم الى الخلافة كانت فتنة بابل الحُرْمى ما تزال مقلقة للخلافة . وهي الفتنة التي بدأت في سنة ٢٠٢ هـ حين رفع بابل هذا راية العصيان على الخلافة العباسية في منطقة « البذ » بين أذربيجان وأران في شمال فارس . وقد أدعى بابل الألوية ، وأحل لمن استهواهم النهب والاعتصاب والقتل والتمثيل بالغير ^(١) . وقد أتعب أمره المأمون ، إذ لم تستطع الجيوش التي كان يرسل بها إليه القضاء عليه ، لكثرة من كانوا معه ، ولتحصنه في الجبال الوعرة ، بل إنه أسر من قواد هذه الجيوش أحمد بن الجعيد الإسكافي ، وقتل محمد بن حميد الطوسي الذي رثاه أبو تمام أروع رثاء ..

كانت هذه الفتنة ما تزال قائمة ، لأن جزءا كبيرا من اهتمام المأمون الحربي كان متوجها نحو الغرب ، نحو بلاد الروم ، على نحو ما رأينا ، فمات دون أن تنتهي ، ولكنه أوصى أخاه المعتصم أن يولي هذه الفتنة اهتمامه الكامل ، حتى إذا اقتضى الأمر خروجه بنفسه لإخمادها .

من أجل هذا ألقى المعتصم بكل ثقله الحربي نحو الشرق لإخماد هذه الفتنة . وأدرك بابل الخطر فكتب رسالة إلى تيوفيل بن ميخائيل ملك الروم يخبره بأن الفرصة صارت سانحة له - أي لتيوفيل - لمهاجمة الأراضي الإسلامية ، حيث إن جيوش المسلمين قد عبثت لكي تتجه إليه - أي إلى بابل . وكان هدف بابل

(١) ابن التديم : الفهرست ص ٤٩٤ .

من هذا أن يخفف عن نفسه العبء حين يبدأ تيوفيل هجومه فيضطر جزء كبير من جيش المسلمين إلى التوجه غربا للحرب تيوفيل .

وكان تيوفيل - من جهة أخرى - يتحين الفرصة للانقضاض على بلاد المسلمين بعدما لقي من المأمون وجيوشه الأهوال حتى اضطر أن يدفع الجزية التي شرطها المأمون - كما عرفنا . وعند ذاك عبأ جيوشه واتجه إلى زبطرة ، فأحرقها ، وقتل الرجال وسبي النساء والذرية ، ثم انتقل منها إلى ملطية فألحق بها وبأهلها الدمار . وكذلك صنع في عدد من حصون المسلمين . وحين بلغت الأخبار المعتصم غضب غضبا شديدا ، وفكر في الخروج إلى بلاد الروم ، ولكنه أدرك أنه لا ينبغي له أن يحارب جبهتين قويتين في وقت واحد ، فأرجأ أمر الروم إلى حين بفرغ من أمر بابل ، واكتفى بأن أرسل مددا إلى أهل زبطرة .

وطالت الحرب بين الأفشين - قائد جيوش المعتصم - وبين بابل ، لوعورة المنطقة ، ولتوقفهم عن الحرب شتاء ، حيث كانت الثلوج تغطي الجبال . إلى أن وقع بابل في يدي الأفشين ، فجاء به إلى سامرا ، حيث أمر المعتصم بقتله وصلبه .

عند ذلك تفرغ المعتصم للروم . وكانت زبطرة التي هدمها تيوفيل هي مسقط رأس المعتصم ، وحين سأل عن أمنع حصون الروم قيل له عمورية . وتصادف أن كانت عمورية مسقط رأس تيوفيل . عند ذاك قرر المعتصم التوجه إلى عمورية . وكانت هذه هي المرة الأولى التي تتجه فيها أنظار المسلمين إلى غزو هذه المدينة . على أن بعض المؤرخين يضيف إلى هذه الأحداث قصة يغلب عليها الحماسة العاطفية ، حين يذكرون أن امرأة مسلمة ممن أخذن في السبي صاحت وقد أخذت أسيرة في أيدي الروم : وامتصماه ! فعندما بلغت المعتصم هذه الاستغاثة قال ، وكأنه يجيبها : لبيك ، لبيك ! ^(١) .

(١) انظر المحاسني : نفسه ، ص ١٧٩ .

وأغلب الظن أن هذه القصة قد ألفت لتكون تفسيراً حرفياً لما ورد في بائية أبي تمام التي تحدث فيها عن وقعة عمورية ، حيث يقول للمعتصم :

لَبِيتَ صَوْتَا زِبْطَرِيَّاءَ هَرَقْتَ لَهُ كَأْسَ الْكُرَى وَرُضَابَ الْخُرْدِ الْعُرْبِ

إذ أن الصوت الزبطري هنا - فيما نرى - هو صوت النكبة التي حلت بزبطرة وأهلها وليس من يغنيهم ، لا صوت امرأة بعينها ، تمنع الرواية في العاطفية حين تجعلها كذلك امرأة هاشمية ، حتى تكون استثارته لعواطف المأمون وحماسه أقوى . وإلا فإن سياق الأحداث يبين لنا أن زمنا غير قصير كان قد مضى بين خراب زبطرة وخروج المعتصم لغزو عمورية .

وأيا كان الأمر فإن المعتصم جهز جيشاً ضخماً لهذه الغزوة صحبه فيه كبار قواده ، فاجتاز الثغور حتى بلغ أنقرة ، فاستسلمت دون كبير عناء . ثم نظم جيشه لمداومة عمورية ، فجعل الأفشين على الميمنة ، وأشناس (أحد قواده الترك) على الميسرة ، وكان هو على القلب من الجيش . وضرب هذا الجيش حصاراً على عمورية ، ثم أخذ يضرب سورها وأبراجها بالمنجنيق حتى تهدم جزء من السور . ويبدو أن تيوفيل أدرك أن لا قبيل له بجيش المسلمين فحاول أن يتجنب النكبة ، فأرسل إلى المعتصم يعرض عليه الأموال وإيقاف العمليات الحربية . لكن المعتصم الذي جاء مجاهداً في سبيل نصرته دينه لم يكن ليثنيه الإغراء المادي عن أهدافه . ومن الثغرة التي فتحت في سور المدينة تدفق المحاربون المسلمون ، والتحموا مع جند الروم وأوسعوهم قتلاً ، وأشعلوا النار في المدينة فأحرقوها حتى تداعت جدرانها وتهدمت .

وقد سجل الشاعر أبو تمام هذه الواقعة في قصيدة طويلة من أروع ما قيل في وصف الحرب . على أنه لم يقتصر فيها على وصف المشاهد التي وقعت ، بل لَوَّن ذلك بمشاعره الخاصة ، وبين - وهو بصدد مدح المعتصم - العناصر المعنوية التي كانت تمثل الدافع الحقيقي وراء ذلك الصراع .

ومطلع القصيدة يقول :

السيف أصدق أنباء من الكتب في حدة الحد بين الجد واللعب
بيض الصفائح لاسود الصفائح في متونيهن تجلاء الشك والرَّيب

وأبو تمام في هذا المطلع إنما يبدأ قصة هذه الواقعة من البداية ، وذلك عندما زعم المنجمون أن عاقبة هذه الغزوة غير مأمونة ، وإن كان ذلك لم يشبط من همة المعتصم للخروج إليها . وها هي ذي الغزوة تنجح وتحقق أهدافها ، ويثبت السيف أن ما زعمه المنجمون لم يكن إلا :

تَخَرُّصاً وأحاديثاً ملفَقَةً ليست بنَبْعٍ إذا عُدَّت ولا غَرَبَ

ثم ينتقل أبو تمام إلى الحديث عن هذا الفتح الذي فتحه الله على المسلمين في هذه الغزوة فإذا هو :

فتحُ الفتوح تعالى أن يحيط به نظم من الشعر أوثر من الخطب
فتحُ تَفَتَّحَ أبواب السماء له وتبرز الأرض في أثوابها القشب

إنه إذن الفتح الذي يرضي الله في سمائه ، ويسعد به الناس على الأرض ومنذئذ يتحرك الشاعر في ذلك الإطار من البهجة الروحية ، حيث لم يكن الانتصار الذي أحرزه المسلمون سوى انتصار للإسلام على الكفر . :

يا يومَ وقعةِ عَمُورِيَّةَ انصرفتْ عنك المُنَى حُفْلاً مَمْسُولَةَ الحَلَبِ
أَبْقَيْتَ جَدَّ بَنِي الإسلامِ في صُعْدِ والمشرِكين ودارَ الشُّركِ في صَبَبِ

هذه هي القيمة المعنوية الحقيقية لذلك النصر . وقد جعل الشاعر هذا المعنى الأساسي ركيزة يتحرك منها ثم يعود إليها . إنه يعود إليها وهو يصف قتلى الروم المخضبين بالدماء فيقول :

كم بين حيطانها من فارس بطل قاني الذوائب من آثي دمٍ سَرِبَ
بِسُنَّةِ السيفِ والخطيِّ من دِمِهِ لا سنةِ الدين والإسلامِ مختَصِبِ

فهؤلاء الفرسان قد خضبوا بالدماء عندما أعمل فيهم المسلمون السلاح لأنهم

احتكموا إلى السلاح . و فرق بين خضابهم النجس وخضاب المسلمين الطاهر .
إنه يعقد الموازنة مرة أخرى بين الإسلام والشرك . ثم يعود مرة أخرى
فيقول :

لَمْ يَعْلَمْ الْكُفْرُكُمْ مِنْ أَعْصُرٍ كُنْتُ لَهُ الْمَنِيَّةُ بَيْنَ السُّمْرِ وَالْقُضْبِ
ففي هذه الغزوة يلقي « الكفر » منينته على أيدي المسلمين وبسلاحهم .
حقا لقد طال به الأمد ، ولكن أجله في هذه الغزوة كان قد حان . أما كيف تم
ذلك فإنه :

تدبير معتصم ، بالله منتقم لله مُرْتَقِبٍ ، في الله مُرْتَغِبٍ
مرة أخرى هو غزو انتقام للإسلام بتأييد من الله ، لا يقصد به إلا وجهه ،
ولا غاية منه سوى رضاه . وهل كان ينجح هذا الغزو لو كان له هدف سوى
ذلك ، ولو لم يكن بتأييد من الله ؟ .

رمى بك الله بُرْجِيئَهَا فَهَدَمَهَا ولو رمى بك غير الله لم تُصِبِ
من بعد ما أَشْبَوْهَا وَاثْقَيْنَ بِهَا والله مفتاح باب المعقل الْأَشْبِ
ولما كانت عمورية هي أقوى حصون الروم فهي بذلك أقوى مراكز
الشرك . ومن أجل ذلك اختار المعتصم غزوها ، حتى يهدم الشرك في أقوى
حصونه ، فتتهار عندئذ بقية الحصون :

حتى تركت عمود الشرك مُنْقَعِرًا ولم تعرج على الأوتاد والطُنْبِ
وما قيمة الحبال والأوتاد أو أهميتها إذا انكسر عمود الخيمة ؟ !

هذا المرتكز المعنوي الذي يغيب عنه أبو تمام ليعود إليه عدة مرات عبر
القصيدة ، لا غرو أن يجعله تنويجا لكل ما سرد من أحداث وصور من مشاهد ،
فإذا هو يختم القصيدة بقوله :

خليفة الله ، جازى الله سَعْيَكَ عَنْ جُرْثُومَةِ الدِّينِ وَالْإِسْلَامِ وَالْحَسَبِ

بَصُرْتُ بِالرَّاحَةِ الْكُبْرَى فَلَمْ تَرَهَا تُنَالُ إِلَّا عَلَى جِسْرٍِ مِنَ التَّعَبِ
 إِنْ كَانَ بَيْنَ صُرُوفِ الدَّهْرِ مِنْ نَسَبٍ مَوْصُولَةٌ أَوْ ذِمَامٌ غَيْرُ مُنْقَضِبٍ
 فَبَيْنَ أَيَّامِكَ اللَّاتِي نَصُرْتُ بِهَا وَبَيْنَ أَيَّامِ بَدْرٍ أَقْرَبِ النَّسَبِ
 أَبَقْتُ بَنِي الْأَصْفَرِ الْمُصَفَّرَ كَأَسْمِهِمْ صُفِّرَ الْوَجُوهَ وَجَلَّتْ أَوْجُهُ الْعَرَبِ

وفي القصيدة بعد هذا إشارات تاريخية لها أهميتها . من ذلك أن حصن عمورية كان غاية في المناعة ، حتى إن أحدا لم يقدر على فتحه من قبل ، وأن فتح المسلمين له في تلك الغزوة إنما كان أول مرة يحدث فيها مثل ذلك :

وَبَرَزَ الْوَجْهَ قَدْ أُعْيَتْ رِيَاضَتُهَا
 كَسَرَى ، وَصَدَّتْ صُدُودًا عَنْ أَبِي كَدَرٍ
 مِنْ عَهْدِ إِسْكَندَرَ ، أَوْ قَبْلَ ذَلِكَ قَدْ

شَابَتْ نَوَاصِي اللَّيَالِي وَهِيَ لَمْ تَشِبْ
 بِكَرٍّ فَمَا افْتَرَعَتْهَا كَفٌّ حَادِثٌ
 وَلَا تَرَقَّتْ إِلَيْهَا هِمَّةُ الثُّبُوبِ
 وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضًا الْإِشَارَةُ إِلَى فَتْحِ الْمُعْتَصِمِ أَنْقَرَةَ فِي طَرِيقِهِ إِلَى عَمُورِيَّةِ :

جَرَى لَهَا الْفَالُ نَحْمًا يَوْمَ أَنْقَرَةَ
 إِذْ غُوْدِرَتْ وَحْشَةَ السَّاحَاتِ وَالرَّحَبِ
 لَمَّا رَأَتْ أَخْتَهَا بِالْأَمْسِ قَدْ خَرِبَتْ
 كَانَ الْخَرَابُ لَهَا أَعْدَى مِنَ الْخَرَبِ

ومن ذلك أيضاً الإشارة إلى محاولة تيوفيل - وقد رأى أن لا قبيل له بحرب جيش المعتصم - استنقاذ حياة الروم في عمورية عن طريق بذل الأموال للمعتصم ، ثم إخفاق هذه المحاولة ، إذ كان المعتصم قد غزاهم محتسبا لوجه الله وليس للكسب المادي :

لَمَّا رَأَى الْحَرْبَ رَأَى الْعَيْنَ (تَوْفَلِسُ)
 وَالْحَرْبُ مُشْتَقَّةُ الْمَعْنَى مِنَ الْخَرَبِ

غَدَاً يَصْرِفُ بِالْأَمْوَالِ جَرَّيْتَهَا
فَعَزَّهُُ الْبَحْرُ ذُو الْتِيَارِ وَالْعَبَبِ
هِيَهَاتَ زُحْزَعَتِ الْأَرْضُ الْوَقُورَ بِهِ
عَنْ غَزْوٍ مُحْتَسِبٍ لَا غَزْوٍ مَكْتَسِبٍ
لَمْ يَنْفَقِ الذَّهَبَ الْمُتْرَبِي لِكُثْرَتِهِ
عَلَى الْحَصَى وَبِهِ فَقْرٌ إِلَى الذَّهَبِ

ومن هذا أيضاً ما يذكره أبو تمام من عدد قتلى الروم في هذه الموقعة :

تسعون ألفاً كأساد الشَّرَى نَضِجَتْ

جلودهم قبل نُضْجِ التِّينِ وَالْعِنَبِ^(١)

أما براعة أبي تمام الفنية فقد برزت في وصفه عمورية وهي تحترق في لوحة فريدة ، اختلط فيها ظلام الليل بضوء النيران ، واختلط فيها ضوء النيران بسحب الدخان المتصاعد :

لقد تركت - أمير المؤمنين - بها	للنار يوماً ذليل الصخر والحشب
غادرت فيها بهيم الليل وهو ضحى	يشلُّه وسَطُّها صبح من اللهب
حتى كأن جلايب الضحى رَغِبَتْ	عن لونها ، أو كأن الشمس لم تغب
ضوء من النار ، والظلماء عاكفة	وظلمة من دُخَانٍ في ضُحَى شَحِب
فالشمس طالعة من ذا وقد أفلكت	والشمس واجبة من ذا ولم تجب

وفي غمرة هذه الأحداث والمشاهد لم ينس أبو تمام أن يصور مشاعره الخاصة إزاء هذه المدينة التي احترقت وتهدمت وصارت أطلالا خربة . إن خرابها ليروق في عينيه . وإنه ليبدو « سادياً » يتلذذ بمشهد عذاب الآخرين حين ينظر إلى المدينة الخربة الدليلة فيجد في ذلك متعة لا تعدلها متعة :

(١) ذكر المؤرخ فاسيلييف أن المعتصم قتل من أهل عمورية أربعين ألفاً (أنظر كتابه : العرب والروم - دار الفكر العربي بالقاهرة - ص ١٥٢)

ما رَبَّعُ مَيَّةَ مَعْمُوراً يُطِيفُ بِهِ
غِيلَانُ^(١) أَبْنَاهُ رَبِّيَّ مِنْ رَبْعِيهَا الْحَرْبِ
ولا الحدودُ - وإن أَدْمِينَ من خجل -
أشهى إلى ناظري من خدها التَّربِ
سماجة غَنِيَّتْ منا العيون بها
عن كل حُسْنٍ بدا أو منظر عَجَبِ

ولكننا حين نتعمق هذا الشعور الذي قد يبدو ساديا نعرف أن هناك معنى
آخر غير السادية هو ما حَسَّنَ منظر تلك المدينة الخربة على التحديد في نظره ،
هو إدراك الشاعر لكون ذلك الخراب إنما هو خراب للمشركين ودار الشرك ،
فهو إنما يبتهج على التحديد ، وقد رأى الشرك أمامه مندحرا ، وليس قاعدة
عامة عنده أن يبتهج بالمنظر السمج ويؤثره على الحسن .

وأيا كان الأمر فإن قصيدة أبي تمام هذه تعد أول قصيدة طويلة يكتبها
شاعر ، انعكاسا لما كان من صراع بين العرب والروم . ولذا اقتنع أبو تمام
بمقدرته الفنية في هذا اللون من الفن الشعري ، راح بعد ذلك يتخذ من حروب
الثغور موضوعا شعريا ، ومحورا أساسيا يدير حوله قصائده في مدح واحد من
أكبر قواد هذه الحروب ، هو أبو سعيد محمد بن يوسف الثغري .

(و) وأبو سعيد الثغري شخصية فريدة في الصراع بين العرب والروم . وإذا
لم تكن المراجع التاريخية العربية قد احتفلت به بما هو أهل له فإن الشعر قد
أنصفه وألقى أضواء كافية على دوره في مناضلة بابل الحرمي وعلى بطولاته
في حرب الروم . لقد كان أبو سعيد بطل الثغور دون منازع ، ومن ثم كان
تلقبيه بالثغري . ولقد « أمضى أيامه منذ ولاه المعتصم على أرمينية سنة ٢٢٠ هـ
إلى موته في خلافة المتوكل سنة ٢٣٧ هـ يبني الحصون ويقاثل الروم »^(٢) .

(١) غيلان : هو الشاعر الأموي ذو الرمة ، ومية محبوبته .

(٢) فتحي عثمان : نفسه - ٣ ص ٢٨٩ .

وقد ارتبط أبو تمام بهذا البطل فمدحه وتحدث عن بطولاته في عدد كبير من قصائده لسببين ظاهرين : أولهما هذه البطولة النادرة التي تمثلت في أبي سعيد في تلك الحروب ذات الطابع الديني ، وثانيهما أنه كان شهما جواداً محباً للأدب سخياً في عطائه للشعراء . ولم يمدحه أبو تمام وحده ، بل مدحه البحري كذلك وتحدث عن بطولاته . وهذان الشاعران طائيان (نسبة إلى قبيلة طي) وهنا يلوح لنا سبب آخر لارتباط هذين الشاعرين بأبي سعيد ، وهو أن قوم أبي سعيد هم أداد ، وطى هم جدّهمة بن أداد . فهناك إذن ارتباط قبلي بين الشاعرين وأبي سعيد . وهو سبب قد يبدو لنا الآن ثانوياً ، ولكنه بالنسبة إلى ذلك العصر كانت له أهميته .

ومهما يكن من الأمر فإن هذا الشعر قد سجل في كثير من الأحيان من الوقائع المهمة لأبي سعيد ما لم يهتم له المؤرخون المسلمون .

ومن ذلك غزوة أبي سعيد التي اجتاز فيها الخليج ومحاولة حصار مدينة القسطنطينية وإن لم يفتحها ، وفرار « منويل » قائد الروم من وجهه . فقد مدحه أبو تمام وذكر هذه الواقعة في قصيدته التي مطلعها :

لا أنت أنت ولا الديار ديارُ خَفَّ الهوى وتولت الأوطارُ
وفيها يقول :

خبرٌ جلا صدأ القلوب ضياؤه	إذ لاح أن الصدق منه نهار
لولا جِلا دُ أبي سعيد لم يزل	للشعر صدْرٌ ما عليه صدّار
قدت الجياد كأنهن أجادل	بقُرى « دَرَوَليّةٍ » لها أوكار
حتى التوى من نَقعٍ قطلها على	حيطان قسطنطينيّةٍ الإعصار
أوقدت من دون الخليج لأهلها	نارا لها خلف الخليج شرار
لأن تكن حُصِرَتْ فقد أضحى لها	من خَوْفٍ واقعةٍ الحصار حصار

هذا ما كان من أمر القسطنطينية . أما منويل قائد الروم فيقول عنه أبو تمام :

إِلَّا تَنْتَلِ مَنْوَيْلَ أَطْرَافِ الْقَنَا أَوْ تُثْنِ عَنْهُ الْبَيْضُ وَهِيَ حِرَار
فَلَقَدْ تَمْنَى أَنْ كَلَّ مَدِينَةَ جَبَلِ أَصَمٍّ وَكَلَّ حِصْنَ غَار

ثم نعود فنجد الركيزة المعنوية التي انطلق منها أبو تمام في مدح المعتصم عند فتحه عمورية تعود فتطالعنا هنا في مدحه لأبي سعيد إثر هذه الغزوة الكبيرة ، ونعني بذلك رؤية الشاعر لمغزى هذه الانتصارات من وجهة النظر الإسلامية ، حيث تمثل انتصارات الإسلام على الكفر ، والمسلمين على المشركين . يقول أبو تمام مخاطبا منويل :

هِيَاهُ ، جَاذَبَكَ الْأَعِنَّةَ بِاسِلٍ يَعْطِي الْأَسِنَّةَ كُلَّ مَا تَخْتَار
فَمَضَى ، لَوْ أَنَّ النَّارَ دُونَكَ خَاضَهَا بِالسَّيْفِ ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ النَّار
حَتَّى يَثُوبَ الْحَقُّ ، وَهُوَ الْمُشْتَفِي مِنْكُمْ ، وَمَا لِلدِّينِ فِيكُمْ ثَار

أي حتى يصير الحق الذي هو الإسلام مشتفيا منكم بإدراك ثأره ، حتى لا يبقى له فيكم ثأر . وطبيعي أنه لن يبقى للإسلام فيهم ثأر إلا بعد أن يستعيد المسلمون كرامتهم التي تعرضت للمهانة على أيدي الروم . ذلك أن الروم كانوا « يغيرون على ثغور العرب فيهدمون حصونها ، ويذبجون رجالها وشيوخها ، ويسبون نساءها ، ثم يعملون أيدي الحريق والنهاب في متاع المسالمين ، فإذا انفصلوا من ذلك عادوا إلى بلادهم ، معهم أسرى العرب وسبايا نساءهم وقد زادوا على الألوف . ولم يكونوا يتركون الصبية ، فلطالما أسروا منهم الألوف في بغتاتهم الكثيرة . وقد يبقى هؤلاء الأسرى في تلك البلاد الرومية وراء الثغور—إن لم يقتلوا— سنين وأياما حتى يُفَادَى بهم ، أو يغزو العرب تلك البلاد منتقمين ، وحين ذلك يكيلون للروم بالصاع صاعا ، فيخربون ديارهم ، ويهدمون حصونهم ، ويسبون النساء ، ويأسرون الرجال » ^(١) . وفي ضوء هذا يمكننا أن نفهم معنى الثأر الذي تحدث عنه أبو تمام .

(١) المجاسني : نفسه ص ١٨٩ .

وفي قصيدة أخرى لأبي تمام نجده يحتفل بوقعة أخرى كانت من أهم وقعات أبي سعيد ، هي وقعة « عقرقس » . وقد وصفها « ماريوس كانار » بأنها كانت أكثر معاركه ضراوة وأعنفها وقعا على الروم ^(١) . وفي هذه القصيدة يصور أبو تمام جنود أبي سعيد متدرعين بالدروع السلوقية ، وكيف أنهم يستعذبون طعم الموت . ثم يذكر مواقع الروم وحصونهم التي راح أبو سعيد يفتحها الواحد بعد الآخر ، وما يقع بأهلها من التنكيل على يديه ، وما يقع له من المغام ، حتى وصل إلى وادي عقرقس ، حيث كانت المعركة الفاصلة . يقول أبو تمام :

<p>وتعدو بهم كلاب سلوق هي موصولة بكأس الرحيق أن قَضَتْ حقها من (القَبْدوقِ) فَتَ بإطلاقها على (الناطوق) (بالبقْلار) كل سهب ونيق رَهَجاً بأسفا إلى (الأَبِيقِ) لَكَ مُحِلاً باليُمْن والتوفيق سوق موت طَمَت على كل سوق سيف صَلَتاً ، وبين نار الحريق (بما شان) ، لا ولا (بالزريق) طين حتى ارتجَّت بسوق (فروق) ^(٢) رادع الثوب من دم كالحلوق لَبْ إلا مُبَطْرِقُ البطريق ؟! ^(٣)</p>	<p>في كُمّاة يكسُون نسج السلُوقِ يتساقون في الوغى كأس موت وَطِثَتْ هامة النواصي فلما الْهَبَّتْهَا السياط حتى إذا أَشْنُ شَنَها شُرْباً فلما استباححت سار مُسْتَقْدِماً إلى البأس يُزْجِي ثم ألقى على (درولية) البر فحوى سوقها وغادر فيها فهم هاربون بين حريق الـ واجد بالخليج ما لم يجد قط وقعة زعزعت مدينة قُسْطَنْطِ كم أسير من سربهم وقتيل يستغيث البطريق جهلاً ، وهل يُطْ</p>
--	--

(١) انظر رأيه في التعليقات الإضافية على كتاب قازيليف : العرب والرم - ص ٣٤٩ .

(٢) القَبْدوق والأَبِيق ودرولية وما شان والزريق مدن رومية ، وكذلك فروق هي مدينة قسطنطين .

أما الناطوق فأرض الأناضول ، وأما البقلار فمنطقة تجمع لحد الروم .

(٣) مبطرُق البطريق هو من جملة بطريقاً ، وهو ملك الروم ، وهو الرأس الذي يطلبه أبو سعيد .

ثم ناهضت في الفلول رجالا ورجالا بالضرب والتحريق
وبوادي (عقرقس) لم تُعَرِّدْ عن رسم إلى الوغى وعنيق
جار الدين واستغاث بك الإس لام من ذاك مستغاث الغريق

هكذا يتتبع أبو تمام هذه الغزوة مرحلة بعد أخرى ليجعل ذلك كاه في إطار نجدة الدين وتلبية لداعي الإسلام . وهو يعود إلى هذا المعنى الأساسي أخيرا حين يعقد - كعادته - مقارنة فنية محكمة بين أثر هذه الوقائع في جانب الروم من جهة ، وفي نفوس المسلمين من جهة أخرى ، فيرى أن ما حل بالروم من كرب إنما كان عيدا لدى المسلمين :

إن أيامك الحسان من الرُّ وم لحر الصَّبُّوح حُمُرُ الغَبُّوق
معلماتٌ ، كأنها بالدم المُهْ رَاقٍ يومٌ للنحر والتشريق .

وفي قصيدة أخرى لأبي تمام ، مطاعها :

أما إنه لولا الخليط المودَّعُ وربَّعُ عَفَا منه مَصِيفُ ومَرَبَّعُ

بذكر عددا آخر من المواضع التي اقتحمها جيش الثغري في بلاد الروم ، مثل سندبايا وأرشق وموقان وأبرشتويم والكذاج . ثم يعود فيذكر بعضها في قصيدة أخرى ، حيث يقول :

قضى من سَنَدَبَايَاكلَ نَحْبُ وأرْشَقَ والسيوف من الشهودِ
وأرسلها على مَوْقَانٍ رَهْوَ ثير النقع أكْدَرُ بالكديدِ
رآه العَرِيجُ مُقْتَحِمًا عَيْه كما اقتحم الفناء على الخاودِ

وفيها يلوب أبو تمام إلى مرتكزه المعنوي المتكرر حين يقول عن أبي سعيد :

شهدتُ لقد أوى الإسلام منه غَدَاتِيْذٍ إلى ركن شديد
والحق إن كل قصائد أبي تمام في أبي سعيد الثغري التي يتناول فيها

بالوصف حروبه مع بابل الخرمي أو مع الروم - كانت تتضمن تنويعات مختلفة على هذا المعنى . وكما قرن من قبل بين وقعة عمورية ووقعة بدر التي أحرز فيها الرسول عليه السلام أعظم نصر للمسلمين على الكفار ، قرن كذلك بعض وقائع أبي سعيد بهذا اليوم المجيد :

يسوم به أخذ الإسلام زينته بأسرها ، واكتسى فخرا به الأبدُ
يوم يجيء - إذا قام الحساب - ولم يذمُّه (بدر) ولم يُفَضِّحْ به (أحدُ)

أي أن وقعة أبي سعيد هذه لها ما لبدر يوم القيامة من مكانة ، وهي في الوقت نفسه تعوض عن يوم وقعة أحد الذي هزم فيه المسلمون .

وفي قصيدة أخرى يوسع أبو تمام من دائرة هذه المقارنة ، فيقرن أبا سعيد إلى خالد بن الوليد ، سيف الله المسلول ، وقائد جند المسلمين في الصدر الأول من الإسلام ، فيقول لأبي سعيد :

أصبحت مفتاح الثغور وقُفْلَهَا وسدّادَ ثُلَمَتِهَا التي لم تُسَدِّدْ
أدركت فيه دم الشهيد وثأره فَلَمْ أَجْتَ فيه بشكر كل موحدٍ
ضحكت له أكباد مكة ضحكها في يوم بدرٍ والعُتَاةُ الشُّهَدُ
أحييت للإسلام تجدة خالد وفَسَحْتَ فيه لِمُتَنهِمٍ وَلِمُنْجِدٍ

وربما كان من أجمع الأبيات المفردة للمعنى الكلي لذلك الجهاد الطويل الذي جاهده أبو سعيد في مناطق الثغور وفي أرض الروم قوله له في إحدى قصائده :

كان داءَ الإِشْرَاكِ سِفْكَ ، واشتدَّ تَشَكُّكَاُ النُّهْدَى فكنت طيبا

ومن الأشياء الطريفة والدالة في الوقت نفسه أن شخصية أبي سعيد الثغري كانت قد صارت معروفة لدى أبناء الشعب الرومي ، لا بوصفه قائدا من قواد جيوش المسلمين ، بل بوصفه شخصية أسطورية مهولة ، كشخصية الغول أو الجني أو ما أشبه ، مما تحفل به الحكايات الشعبية الخرافية . ومن أجل ذلك كانت

نساء الروم يخوفن أطفالهن به حتى ينصاعوا لهن ويكفوا عن البكاء وإلى هذا أشار البحري في قوله لأبي سعيد :

فَزَعُوا بِاسْمِكَ الصَّبِيَّ فَعَادَتْ حَرَكَاتُ الْبُكَاءِ مِنْهُ سَكُونًا

والحق إن قصائد البحري في حروب أبي سعيد الثغري لا تختلف من حيث المنهج والرؤية في شيء عنها في قصائد أبي تمام . فالبحري - كأستاذه - يبدأ قصيدته بشيء من النسيب ينتقل منه إلى الحديث عن البطولة ثم يصف الجيش ويتبع حركته في بلاد الروم من موضع إلى موضع ، ومعاركه من حصن إلى حصن ، وما يحرزه في ذلك كله من انتصارات ، وما يوقعه بالروم من نكال . أما الرؤية فهي نفس الرؤية التي ألح عليها أبو تمام ، والتي أكد فيها مرارا المغزى الديني لهذه الحروب . والأبيات التالية . التي يتحدث فيها البحري عن أبي سعيد ، توضح هذا :

هَمْهُ فِي غَدٍ بِنَفَائِقِ هَامٍ فِي قَرْيِ (الْعَازِرُونَ) وَ (الْمَازِرُونَ)
وَلَعَمْرِي مَا مَاءُ زَمْزَمٍ أَحْلَى عِنْدَهُ مِنْ دَمِ (بَزَارْمِينَا)
غَيْرِ وَأَنْ فِي طَاعَةِ اللَّهِ حَتَّى يَطْمُنَ الْإِسْلَامُ فِي (طَمِينَا)

وفي البيت الثاني يبرز بشكل ملموس تأثير البحري بموقف أبي تمام إزاء مواطن التمجيد والبشاعة ومواطن الحزن والجمال ، حيث يفضل الأولى على الثانية ويراهما أجمل في نفسه ، إذ كانت صورة لما حل بالروم الكفرة من خراب ونكير . وتفضيل أبي تمام منظر عمورية الحربة - على سماجته - على الربع العامر الأنيق ما تزال قريبة من أذهاننا . والبحري هنا يرى دم الروم المسفوك بسيف المسلمين أكثر إرواء لتعطش أبي سعيد الروحي لنصرة الإسلام من ماء زمزم لبدنه .

(ز) هكذا استمرت هذه الحروب المتبادلة بين العرب والروم : غزوة من هنا تخرب وتدمر وتقتل وتأسر وتحرز المغنم ، وأخرى من هنا تصنع نفس الصنيع . ولكن فيما بين هذه الضراوة المتبادلة كانت هناك فترات راحة وهدوء

نسبي وشي، من المصادقة ، كانت تتم فيها أحيانا عملية تبادل الأسرى بين الطرفين ومفاداتهم . وقد حدث هذا مرتين في عهد الرشيد . وفي عهد الواصل أرسل ملك الروم إليه رسلا يسألونه أن يفادي بمن في يده من أسارى المسلمين ، فأجاب : وانتدب للفداء خاقان الخادم ، بعد أن أعد من أسرى الروم عددا كبيرا . وقد تقابل الفريقان في يوم عاشوراء سنة ٢٣١ هـ على نهر اللامس . وكان عدد من فودي به من المسلمين أربعة آلاف رجل وستمائة من النساء والصبية . وكان من بين الرجال خمسمائة من أهل الذمة . فوقع الفداء كل نفس عن نفس ، صغيرا أو كبيرا . وقد عقد المسلمون جسرا على النهر ، وعقد الروم جسرا ، فكان المسلمون يرسلون الرومي على جسرهم ، ويرسل الروم المسلم على جسرهم . وقد أعطى خاقان الروم ممن كان فضل في يده مائة نفس ، ليكون له عليهم الفضل استظهارا . ومن غريب ما حصل في هذا الفداء أن أحمد بن أبي دؤاد القاضي أرسل مندوبا من قبله يمتحن الأسرى حتى لا يفدى منهم من لا يقول بأن القرآن مخلوق ^(١) . وهي محنة ابتلي بها المسلمون منذ عهد المأمون ، وكان لها أسوأ النتائج في حياة المسلمين ، على نحو ما سنرى في الفصل التالي بالتفصيل .

وفي خلافة المتوكل (٢٣٢ هـ - ٢٤٧ هـ) كان أبو سعيد الثغري عاملا على أرمينية ، وكانت حروبه مع الروم على نحو ما رأينا . حتى إذا توفي أبو سعيد تولى ابنه يوسف أمر أرمينية ، وكان بطلا مغوارا كأبيه . وقد سكنت المراجع التاريخية عن دوره في حرب الروم ، سواء مع أبيه أو في زمن ولايته . ولكن الشعر - مرة أخرى - يذكر حربه مع الروم ، وبلوغه في غزوة له إلى « مجمع البحرين » ، أي خليج البسفور ، مارا بعدد من مواقع الروم الحصينة . يقول البحري :

أظالمة العينين ، مظلومة الحشا ضعيفته ، كُفِّي الخيال المورقا

(١) انظر الحضري : نفسه ص ٢٥٣ .

ولا وصل حتى تقضي الحرب أمرها
وما هو إلا يوسف بن محمد
وعارضه المستمطر الجود، إنه
وأضعف (بالقبّاذقين) سجّاله
فحرق ما بين الدروب أتى به
وبرد خريف قد لبسنا جديده
وبدرين أنصيناها بعد ثالث

إلى أن يقول :

بمفتّرق : أوفضل عُمرفمأنقّي
وأعداؤه : والموت غرباً ومشرقاً
تجّهم فوق (الناطلوق) فأطرقا
وأرعد (بالأسبق) شهراً فأبرقا
إلى مجمع البحرين ، حتى تحرقا
فلم ننصرف حتى نزعناه مخذقاً
أكاناه بالإيجاف حتى تمحققاً

حوى كل ما دون الخليج ، ولم يدع

وفي عهد يوسف اضطرب أمر أرمينية حين خرج عليه كبير بطارقتها^(١)
بقراط بن آشوط بطلب الإمارة لنفسه على المنطقة ، فحاربه يوسف وانتهى بأن
ألقى القبض عليه وبعث به إلى الخليفة المتوكل . وإلى هذه الواقعة التاريخية أشار
البحري حين قال في مدح يوسف :

إذا خرس الأبطال في حمس الوغى
ولا عيز الإشراك من بعد ما التقت
وما كان بقراط بن آشوط عنده
وقد شاغب الإسلام خمسين حجةً
علّمت فوق أصوات الحديد زاجره
على السفح من عايا (طرون)^(٢) عساكره
بأول عبد أسلمته جرائره
فلا خوف ناهيه ولا الحليم زاجره

إلى أن يقول وقد ألقى القبض على البطريق ووضع في الحديد :

نضمته ثقل الحديد وأحكمت
ولم يبق بطريق له مثل جرمه
كسرتهم كسر الزجاجه بعده
خلاخأه ، من صوغه ، وأساوره
(بأرآن) إلا عازب اللب طائره
ومن يجبر الكسر الذي أنت كاسره؟!

(١) لم يكن البطارقة رجال دين فحسب ، بل كانوا قواداً محاربين كذلك .

(٢) طرون هي البلدة التي كان يوسف الشغري يقيم بها .

لكن الواقع أن بطارقة أرمينية حين رأوا ما حدث للبطريق عادوا فجمعوا أمرهم وهاجموا يوسف في مدينة طرون وحاصروه ، فخرج لقتالهم ، ولكنهم تمكنوا منه وقتلوه ، وقتلوا أصحابه .

أما المتوكل نفسه فيشير البحري في إحدى مدائحه إلى خروجه في غزوة للروم وإن لم يذكر فيها شيئا من التفاصيل ، وذلك حيث يقول :

بَكَرَتْ جِيادُكَ وَالْفَوَارِسُ فَوْقَهَا بِالْمَشْرِفَةِ وَالْوَشِيجِ الذُّبُلِ
غُرٌّ مُحَجَّلَةٌ تَحَاوِلُ وَقْعَةً بِالرُّومِ ، فِي يَوْمٍ أَغْدَرَ مُحَجَّلِ
وَأُظِنَ أَنَّكَ لَا تَرُدُّ وَجُوهَهَا حَتَّى تُنِيخَ عَلَى الْخَلِيجِ بِكَائِلِ
أو يقول من قصيدة أخرى :

لَقَدْ لَجَأَ الْإِسْلَامُ مِنْ سَيْفِ جَعْفَرٍ إِلَى صَارِمٍ فِي النَّائِبَاتِ حَسَامِ
يَسُدُّ بِهِ الثَّغَرَ الْمَخُوفَ انْثِلَامُهُ وَإِنْ رَامَهُ الْأَعْدَاءُ كُلَّ مَرَامِ

ولكننا نسمع في عهده عن غزوة بحرية كبيرة ، قام بها أسطول المسلمين على القسطنطينية ، وذلك ردا على غزوة كان أسطول الروم قد هاجم فيها دمياط على الساحل الشمالي لمصر . وكان قائد أسطول المسلمين في هذه الغزوة هو أحمد بن دينار ، الذي كان قد خلف أباه على ولاية دمشق . وقد أولى البحري هذه الغزوة التي يحتمل أن تكون قد حدثت في عام ٢٣٦ هـ ^(١) ، كثيرا من اهتمامه ، فقال فيها قصيدة تعد الأولى من نوعها في وصف الأسطول والحرب البحرية .

يشير البحري إلى تدبير أحمد بن دينار أمر الأسطول وإعداده للخروج إلى عرض البحر ، فيقول :

وَلَمَّا تَوَلَّى الْبَحْرَ ، وَالْجُودَ صِنُوهُ غَدَاَ الْبَحْرَ مِنْ أَخْلَاقِهِ بَيْنَ أَبْحُرِ
أَضَافَ إِلَى التَّدْبِيرِ فَضْلَ شَجَاعَةٍ وَلَا عَزَمَ إِلَّا لِلشَّجَاعِ الْمَدْبَرِ

(١) المحاسني : نفسه ص ٢٢٢ .

ثم يذكر استعراض ابن دينار لقطعه الحربية وجنوده المحاربين الذين اصطفوا في احتشام وتأديب ينتظرون أوامره دون أن يرفعوا أنظارهم إليه :

غَدَاوَتَ عَلَى الْمِيْمُونِ صَبِيحًا ، وَإِنَّمَا
أَطْلَلُ بِعَظْفِيهِ وَمَرَّ كَأَنَّمَا
تَصَرَّفَ مِنْ هَادِي حِصَانٍ مُشَوَّهٍ
رَأَيْتَ خَطِيئًا فِي ذَوَابِئِهِ مِنْبِرٍ
وَقُوفَ السَّمَاطِ لِلْعَظِيمِ الْمُؤَمَّرِ
يَغْضُونَ دُونَ الْإِشْتِيَامِ ^(١) عِيُونَهُمْ

وفي جو عاصف بالرياح الجنوبية أقبل الأسطول ، عليه الجند في دروعهم .
وآخرون غير مدرعين . لعلهم البحارة ومن إليهم ، وهم جميعا قد ألقوا
ركوب الأهوال وتمرسوا بالقتل والقنال . حتى إذا اقتربوا من سفن أسطول
الروم أخذوا يصوبون إليها القنابل الحارقة فتشتعل ، وتتصاعد منها رائحة
الأجساد التي اشتوت بذارها :

وَحَوْلِكَ رِكَابُونَ لِلْهَوْلِ عَاقَرُوا
تَمِيلُ الْمَنَابِيَا حَيْثُ مَالَتْ أَكْفُهُمْ
إِذَا أَصْلَتُوا حَدَّ الْحَدِيدِ الْمَذْكُورِ
لِيُتَلْعِعَ إِلَّا عَنْ شِوَاءٍ مُقَتَّعٍ

ثم تقرب السفن من السفن ، ويكون الالتحام بين المتحاربين ، فيجتمع
صخب الأمواج واشتجار الرماح وصليل السيوف . وتستمر المعركة فترجح
كفة المسلمين . ويدرك ابن قيسر - قائد الأسطول - أن الخطر محقق به .
فيسط شراع سفينه للريح ، ويقبل للهرب ، ويشكر الرياح التي أنقذته ،
وتتعلق عينه بالموج الذي يدفع سفينه بعيدا ، حتى يبلغ أرض الروم :

كَأَن ضَجِيجَ الْبَحْرِ بَيْنَ رِمَاحِهِمْ
تَقَارِبُ مِنْ زَحْفِهِمْ فَكَأَنَّمَا
- إِذَا اخْتَلَفَتْ - تَرْجِيْعُ عَوْْدٍ مَجْرَجِرٍ
تُؤَلِّفُ مِنْ أَعْنَاقٍ وَحُشٍّ مَنَفَرٍ

(١) الإشتيام : رئيس المركب .

فما رِمَتْ حَتَّى أَجَلَّتِ الحَرْبُ عَنْ طُلَى
تَقْطَعُهَا فِيهَا ، وَهَامِ مُطَبَّر
وَكُنْتُ ابْنَ كَسْرَى قَبْلَ ذَلِكَ وَبَعْدَهُ
مَلِيًّا بِأَنْ تُوْهِى قَنَاةُ ابْنِ قَبْصَر (١)
جَدَّ حُنْتُ لَهُ الْمَوْتُ الزَّعَافُ فَعَافَهُ
وَطَارَ عَلَى أَلْوَا حِ شَطْبِ مُسَمَّرٍ
مَضَى وَهُوَ مَوَلَّى الرِّيحِ ، يَشْكُرُ فَضْلَهَا
عَلَيْهِ ، وَمَنْ يُؤَلِّ الصَّنِيعَةَ يُشْكِرُ
إِذَا الْمَوْجُ لَمْ يَبْلُغْهُ إِدْرَاكُ عَيْنِهِ
ثَنَى فِي انْحِدَارِ الْمَوْجِ لَحْظَةً أَخْزَرَ
تَعْلَقَ بِالْأَرْضِ الْكَبِيرَةِ بَعْدَ مَا
تَنَنَّقَصَهُ جَرَّيُ الرَّدَى الْمَتَمَطَّر

وهكذا سجل الشعر هذه الحروب فكان وثيقة من وثائق العصر ، وهكذا ارتبط أكبر شعراء العصر بهذا الصراع فظهرت آثاره في كثير من أشعارهم .
لأنهم لم يكونوا — على الرغم من أنهما كُهما في الحياة اليومية ، والحياة السياسية الداخلية للدولة ، والصراعات المحلية — بمعزل عن ذلك الصراع الكبير الذي تحتشد الدولة له كلما سنحت لها الفرصة وأسعفتها الظروف . فقد كان صراعا بين أقوى دولتين في منطقة الشرق الأوسط ، كما كان صراعا بين حضارتين ، وإن اصطبح بصيغة دينية .

وبعد المتوكل أخذت أحوال الدولة الداخلية تزداد اضطرابا ، وقتل اثنان من أعنف أبطال القواد المسلمين في مناطق الثغور وأشدهم بطشا ، هما عمر بن عبدالله الأقطع ، وعلي بن يحيى الأرمني ، وذلك في بداية عهد الخليفة المستعين (٢٤٨ — ٢٥٢ هـ) . كل ذلك جرأ الروم على التقدم لغزو المسلمين في مناطق

(١) ابن كسرى : إشارة إلى أن ابن دينار كان من أصل فارسي . وابن قيصر هو قائد أسطول الروم .

الروم وإعمال السيف، فيهم وبني كثيرين منهم . وقد ظل المجال مفتوحا لهم . حتى إنهم في عهد المعتمد (٢٥٦ - ٢٧٩ هـ) استطاعوا الاستيلاء في سنة ٢٦٣ هـ على حصن لؤلؤة . ولم تتحسن أحوال المسلمين قليلا إلا عندما عهد المعتمد إلى ابن طولون - والي مصر والشام - حماية الثغور الشامية ، فغزا الروم ينجود من المصريين والشاميين وأوقع بهم في سنة ٢٧٠ هـ وقعة هائلة .

حتى إذا كنا في خلافة المكتفي (٢٨٩ - ٢٩٥ هـ) بدت العلاقات طيبة بينه وبين ملك الروم ، حتى إنهما تبادلا الهدايا . وفي سنة ٢٩٣ هـ تم تبادل الأسرى بين المسلمين والروم . وفي السنة التالية غزا رستم بن برد - أمير الثغور - بلاد الروم . وكان من أطرف ما حدث أن أحد بطارقة الروم استأمن إلى السلطان وأخرج من كان بالأسر لديه من المسلمين ، وسار هو ومن وافقه من النصاري فانضموا إلى جيوش المسلمين في حروبهم . وقد وصل هذا البطريق إلى بغداد وحظي بالتكريم ^(١) .

- ٣ -

ومع انكسار الخط البياني لمجد الدولة العباسية نحو الهبوط ، حين تمزق جسم الدولة إلى دويلات متنافسة ومتصارعة . كانت أحوال المسلمين في مناطق الثغور تتدهور عاما بعد آخر . حتى إذا آل أمر حماية الثغور في خلافة المطيع (٣٢٤ - ٣٦٣ هـ) إلى سيف الدولة علي بن حمدان عاد شيء من نشاط المسلمين ضد الروم على يديه ، ولكنه انتهى أخيرا إلى هزيمة ماحقة ، مكنت للروم من مناطق الثغور الإسلامية . ومن مdahمة مدن الشام وثغوره البحرية . بما في ذلك مدينة حلب نفسها ، عاصمة سيف الدولة .

في سنة ٣٣٧ هـ خرج سيف الدولة إلى بلاد الروم ولكنه هزم هناك ، واستولى الروم على حصن مَرْعَاش وأوقعوا بطرسوس .

(١) انظر الخصري : نفسه ص ٣١٣ .

وفي سنة ٣٣٨ هـ توغل سيف الدولة في بلاد الروم وأحرز انتصارات ، ولكن الروم قطعوا عليه طريق العودة وأوقعوا به وبمن معه ، واستردوا كل مغانمه وغنموا كل ما كان معه ، ونجا هو بأعجوبة .

وفي سنة ٣٤١ هـ قصد الدمستق إلى حصن مرعش وهدم سورته ، فشن شخص إليه سيف الدولة ، وأعاد بناء السور ، وفرق في الأهالي الأموال .

وفي سنة ٣٤٣ هـ غزا سيف الدولة الروم وأحرز عليهم نصرا عظيما ، وأسرى في هذه الغزوة قسطنطين بن الدمستق ^(١) . وقد هال الدمستق أسر ابنه فحشد الحشود وقصد إلى الثغور ، فلقى سيف الدولة عند الحدث . وقد انتهى القتال الضاري بين الفريقين بهزيمة الروم ، حيث قتل منهم كثيرون وأسرى كثير من البطارقة ومعهم صهر الدمستق وابن بنته .

وفي سنة ٣٤٥ هـ وصل سيف الدولة إلى خرشنة وفتح عددا من الحصون وكان رد الروم على هذا أن ساروا إلى ميا فارقين فأحرقوا قراها ونهبوا أموالها وسبوا أهلها ، ثم ساروا بطريق البحر إلى طرسوس فقتلوا عددا كبيرا من أهلها وأحرقوا ما حولها من القرى . ثم عادوا إليها مرة أخرى في سنة ٣٤٧ هـ ومنها إلى الرها فصنعوا بها ما بدا لهم .

وفي سنة ٣٤٩ هـ حدث لسيف الدولة ما حدث له في سنة ٣٣٨ هـ . فقد توغل في بلاد الروم وفتح عددا من الحصون وأوقع بها أضرارا بالغة ، ووصل إلى خرشنة . ولكن الروم سدوا عليه طريق العودة وأوقعوا بمن معه ، ولم يتمكن من الإفلات منهم إلا بعد جهد .

ومنذ بداية النصف الثاني من القرن الرابع الهجري بدأ نجم سيف الدولة بأفل . وأخذ خطر الروم يستشري . حتى إن ملك الروم استولى على حلب

(١) الدمستق عند الروم هو بمثابة القائد الأعلى للجيش ، وهو هنا برداس بن فوكاس . أما ابنه قسطنطين فقد ظل أسيرا في حلب حتى توفي .

في سنة ٣٥١ هـ ، وخرج منها سيف الدولة منهزما فصارت أموالها وأهلها نهبا للروم . ومنذئذ لم تجد غزوات الروم من يتصدى لها تصديا فعالا ، فأخذ الروم جميع الثغور الإسلامية الكبرى ، وأوسعوا مدن الشام تحريقا ونهبا ، وأخذوا عشرات الآلاف من الصبية والشبان أسرى ، وأوقعوا الرعب في نفوس المسلمين .

ولكن هذا الصراع لم ينته عند ذلك الحد . بل مر فيما بعد بمراحل أخرى ليس هنا موضع تتبعها . ومن بدري ، لعله ما زال قائما حتى اليوم على نحو أو آخر .

وبهنا في هذا الصدد أن تنبه إلى حقيقة أن الدافع الديني إلى هذه الحروب لم يكن لدى العرب وحدهم ، بل كان الروم كذلك ممثلين بالحماسة للدفاع عن معتقداتهم ، « وكانوا يعتقدون أن الذي يموت بطعنة أعدائه تهبأت له حياة أخرى »^(١) . وكانت لهم أناشيد جماعية تزيد من حماسهم . وتملؤهم بالثقة . وهي بعد أناشيد دينية في المحل الأول . وبعض هذه الأناشيد يقول :

« النصر لله الذي هدم البلاد العربية ، والنصر لله الذي شئت شمل من ينكر التثليث المقدس . والنصر لله الذي جلل بالخبيبة هذا الأمير القاسي عدو المسيح . النصر لله . النصر لله »^(٢) .

فهم إذن يخرجون إلى الحرب دفاعا عن فكرة دينية ، ويرون في سيف الدولة وكل من يخرج لقتالهم عدوا للمسيح . وهذا يفسر لنا الحماسة الروحية التي صاحبت هذه الحروب من جانب الطرفين المتصارعين .

وقد تهبأ للصراع الذي خاضه سيف الدولة مع الروم شاعران عاشا التجربة وشاركا فيها . وكان شعرهما البوق المعبر عنها ، وهما أبو الطيب المتنبي وأبو

(١) المحاسني : نفسه ص ٢٥٦

(٢) نفسه .

فراس الحمداني . حقا كان في بلاط سيف الدولة كثيرون غيرهما من الشعراء ،
كأبي الفرج البيهقي ، وأبي العباس النامي ، والسري الرفاء . والوأواء الدمشقي ،
وأبي الحسين الناشئ ، وغيرهم . ولكن هؤلاء الشعراء انصرفوا في أشعارهم إلى
أغراض أخرى بعيدة عن ذلك الصراع الحربي .

كان المتنبّي هو الشاعر الأول في بلاط سيف الدولة طوال المدة التي ارتبط
به فيها ، وهي مدة تراوح بين تسع سنين وعشر ، بين عامي ٣٣٧ و ٣٤٦ هـ .
وكانت هذه الحقبة من أخصب الحقب التي برز فيها نشاط سيف الدولة في
حرب الروم ، كما رأينا ، فكانت وقائع سيف الدولة مع الروم فيها هي المادة
الأساسية التي استغلها المتنبّي في مدائحه الكثيرة لسيف الدولة . والحق إن روميّات
المتنبّي (وهي القصائد التي قالها في تلك الحروب) تشكل موضوعا قائما بذاته في
تاريخ الشعر العربي ^(١) ، لا لكثرة هذه الروميّات فحسب ، بل لقيمتها التاريخية
والفنية كذلك ؛ فهي في مجموعها تحمل نفساً ملحمياً لولا فقدانها للشكل
الملحمي .

ففي معركة سيف الدولة سنة ٣٣٨ - ٣٣٩ هـ ، التي عاد منها مهزوما بعد
أن أحرز كثيرا من الانتصارات ، والتي انفض عنه فيها كثير ممن كانوا معه ، لا
يجد المتنبّي في هذه الهزيمة ما يشين سيف الدولة ، وهو لذلك يمدحه بما أحرز
في البداية من انتصارات ، فيفيض في وصف الحرب ، حتى إذا كان موقف
الهزيمة إذا به يقول فيه ما يطيب خاطر سيف الدولة . يقول المتنبّي في مطلع
القصيدة التي أدارها حول هذا الموضوع :

غيري بأكثر هذا الناس ينخدعُ إن قاتلوا جَبَنُوا ، أوحدثوا شجعوا
وهو مطلع مثير ، يشير فيه بطريقة غير مباشرة إلى أن سيف الدولة لم يحسن

(٢) راجع : روميّات المتنبّي - رسالة حصلت بها الدكتور نبيلة إبراهيم سالم على درجة الماجستير
من جامعة القاهرة سنة ١٩٥٤ - نسخة على الآلة الكاتبة بمكتبة جامعة القاهرة .

اختيار من يحاربون معه ، فخدع بمن يتحدثون عن الشجاعة حتى ظنهم أربابها .
حتى إذا امتحنوا في ساحة القتال تكشفوا عن هيايين جبناء . وهو بهذا يلخص
في هذا المطلع الدرس المستفاد من تلك التجربة التي انتهت بهزيمة سيف الدولة .

حتى إذا ألقى المتنبي بهذه العبرة راح يصف شجاعة سيف الدولة ومهارته في
قيادة الجيش :

بسالجيش تمتنع السادات كلهمُ والجيش بآبن أبي الهيجاء يمتنعُ
قاد المقاب أقصى شربها نهسلُ على الشكيم ، وأدنى سيّرها سرعُ

والحق إن سيف الدولة قد أحرز في بداية غزوته انتصارات كبيرة ،
هدم فيها البيع ، وقتل الرجال ، وسبي النساء ، ونهب الثروات وأشعل النار
في القرى فأهلك الزرع . ينتقل من بلدة إلى أخرى ، لا يعترضه أحد ، ومعه
ينتقل الدمار إلى حيث سار ، حتى انتهى به المسير إلى خرشنة فأقام بأرباضها ،
وأعمل فيها أسلحته .

يقول المتنبي :

لا يعتفي بلداً مسراه عن بلد كالموت ليس له ريٌّ ولا شيبعُ
حتى أقام على أرباض خرشنة تشقى به الروم والصائبان والبيع
للسبي ما نكحوا ، والقتل ما ولدوا والنهب ما جمعوا ، والنار ما زرعوا

ثم يمضي المتنبي يصف الفرسان العرب الذين عركوا الحرب وعركتهم .
وجيادهم الخفيفة الضامرة التي تثب بهم إلى العدو وثبا ، لا يروعها احترار
القتال ، وتأبى أن تدبر ظهرها للمعركة فرارا منها ، حتى إذا حملها راكبها على
ذلك ، وإنها لتتهادي في ظلام المعركة بلمعان القنا وتوهج الأسنة ، لا يعوقها
عن الوثوب بالأعداء ترامي السهام حولها ، أو البرد القارس .

ثم يشير المتنبي إلى هرب قائد الروم - نقفور بن فوكاس - من المعركة ،
ولمأساة البطارقة ووضعهم في قيود الحديد .

وكل هذا قبل أن تقع الهزيمة بسيف الدولة . عندما قفل راجعاً إلى حلب فأغلق الروم الدرب دونه . فقد استعاد الروم كل ما كان سيف الدولة قد أخذ من غنائم ، بعد أن تشتت الجند العرب . وأخذوا منهم أسرى كثيرين ، ولم ينج مع سيف الدولة إلا عدد ضئيل . فماذا يقول أبو الطيب في هذا ؟ إنه يرى في أولئك الذين لم يثبتوا للقتال مع قائدهم خائنين ، ولعلمهم هم الذين قصدهم بالكلام في مطلع القصيدة . وإذا كان الروم قد أخذوهم أسرى فلم يكن فيهم خير . ومن الخير أن يتطهر جيش المسلمين من أمثالهم ، حتى لا يبقى فيه هزيل أو جبان :

لا تحسبوا مَنْ أَسْرْتُمْ كَانَ ذَا رَمَقٍ فليس يأكل إلا الميتة الضَّبُّوع
وإنما عَرَّضَ الله الجنود لكم لكي يكونوا بِلَا فَسَلٍ إذا رجعوا

بهذا التحليل ينكأ المتنبي جراح نفس سيف الدولة ، ويخفف من وقع الهزيمة عليه . وماذا يصير سيف الدولة من هذا كله ، ومكانته عالية مرموقة ، لا يرفعها نصر ولا يضع منها هزيمة ؟ ! والآن وقد بلغه العذر عما حدث ، فما هوذا السيف ينتظر ، وما هي ذي أرض الروم ، إن شاء خرج إليها في أي وقت :

من كان فوق محل الشمس موضعه فليس يرفعه شيء ولا يضع
الدهر معتذر ، والسيف منتظر وأرضهم لك مُصْطَاف ومُرْتَبَع

وفي قصيدة أخرى يشير المتنبي إلى نهوض سيف الدولة إلى خرشنة بعد أن خرب الدمستق سورها . وفرار الدمستق من وجهه وقد أصيب بطعنة في جنبه . يقول :

هنيئاً لأهل الثغر رأيتك فيهم وأنتك حزب الله صرت لهم حزبا
فيوما بخيلٍ تطرد الروم عنهم ويوماً بجود تطرد الفقر والجدا
سراياك تترى ، والدمستق هارب وأصحابه قتلى ، وأمواله نهب
أني مرعشا يستقرب البعد مُقْبِلَا وأقبل — إذ أدبرت — يستبعد القربا

مضى بعدما تلفّ الرماحان ساعة كما يتأقّى الهدبُ في الرقدة الهدبا
ولكنه ولّى وللطعن سورة إذا ذكرتها نفسه لمسّ الخنبا

وفي قصيدة أخرى يشير المتنبي إلى هرب الدمستق ووقوع ابنه قسطنطين في الأسر . وكيف كان هذا الأسير ينظر إلى سيف الدولة نظرة تعجب ، ثم يهبر الدمستق بأنه أسلم ابنه للأسر وهرب . ويهزأ باغترارهم بجيوشهم الجرارة ، التي اعتاد سيف الدولة القضاء عليها :

على قلب قسطنطين منه تعجبٌ وإن كان في ساقيه منه كبُولُ
لعلك يوما يا دمستق عائد فكم هارب مما إليه بثول
أتسلمُ للخطية ابنك هاربا ويسكن في الدنيا لديك خليل ؟
أغرّكم طول الجيوش وعرضها عليّ شروبُ للجيوش أكول
وإني هذه الواقعة أشار المتنبي مرة أخرى في قصيدة دالية له . فقال :

فولّى . وأعطاك ابنه وجيوشه جميعا ، ولم يُعطِ الجميع ليُحمدا
وما طلبتُ زُرْقُ الأسنّة غيره ولكن قسطنطين كان له الفدى
فأصبح يجتأبُ المُسوّحَ مخافةً وقد كان يجتأب الدّلاصَ المُسرّدا
ويمشي به العكاز في الدير تائبا وما كان يرضى مشني أشقر أجردا

هكذا انكسرت نفس الدمستق فدخل الدير ، ولبس مسوح الرهبان ، بعد أن كان يزهى في الدروع البراقة النسج ، ويتوكأ على العكاز . معلنا التوبة . بعد أن كان لا يرضيه ركوب الخيل البيضاء الخفيفة الأنيفة .

ولا سبيل الآن إلى تتبع كل ما قاله المتنبي في روميّاته ، ولكن لا يفوتنا أن نشير هنا إلى أن التوقيع في هذه القصائد على النعمة الدينية كان أقل كثيرا منه في روميّات سابقيه . وأن وصف الحرب والقتال كان أغلب عليها . وقد لخص المتنبي مغزى هذه الحروب بين سيف الدولة وملك الروم بأنها ليست حربا دنيوية بين ملك وملك . ولكنها في أساسها حرب بين دين التوحيد والشرك . يقول :

ولست مليكا هازما لنظيره ولكنك التوحيد ، للشرك هازم
وهذا ينقلنا إلى قول أبي فراس عن دور الحمدانيين بعامة :
ففيما لدين الله عز ومنعة^١ ومنا لدين الله «سيف» و «ناصر»
والسيف هو سيف الدولة الحمداني في حلب ، والناصر هو ناصر الدولة في
الموصل . وهكذا تلاعب أبو فراس باسميهما في إبراز دور هذه الأسرة
التاريخي ، الذي قدر لها أن تقوم به ، وهو الذود عن حياض المسلمين ونصرة
الإسلام .

وإذا كان المتنبي شاعرا في المحل الأول ، أتيح له أن يشهد بعض معارك
سيف الدولة ، فإن أبا فراس ، كان شاعرا وفارسا في الوقت نفسه ، وقد شهد
مع سيف الدولة بعض معاركه ، إذ أنه أسر مرة في سنة ٣٤٤ هـ وحبسه الروم في
حصن خرشنة ، ففر منه ، ثم أسر مرة أخرى في سنة ٣٥١ هـ حيث أخذ إلى
القسطنطينية ، وبقي فيها إلى أن افتداه سيف الدولة في سنة ٣٥٥ هـ .

وأشعار أبي فراس في حروب الروم تشكل الحيز الأكبر من ديوانه ،
ويتميز بعضها بطول النفس . وقد قال كثيرا منها وهو في أسره بالقسطنطينية .
ويبدو أنه بعد مرور وقت من سجنه صار يعامل معاملة خاصة ، بوصفه واحدا
من أمراء الحمدانيين ، ففكت عنه القيود ، وكان يستدعى إلى قصر الملك
ويجالسه . ويعلل الدكتور زكي المحاسني هذا الإكرام الخاص لسيف الدولة بأن
أمه كانت بيزنطية^(١) ، أي من أصل رومي . وأيا كان السبب فإن أصدقاء
الحروب والمعارك ظلت تتردد في نفس أبي فراس طوال فترة سجنه ، لا
تغيب عن عينه صورها ، ولا يمل الحديث عنها في كل ما كان يرسل من
قصائد العتاب لسيف الدولة لتأخره عن افتدائه وفك أسره .

وإنه ليجلس ذات مرة مع الملك فيدور حديث الحرب ، فيذهب الملك إلى
أن العرب ليسوا أهل حرب بل أهل أقلام . ويهيج هذا القول خواطر أبي

(١) المحاسني : نفسه ص ٣١٠ . وقد ذكر أبو فراس نفسه الروم في بعض شعره بأنهم أخواله .

فراس ، ويعيد إلى خياله صور المعارك الكبيرة التي خاضها العرب ضد الروم
وكان لهم فيها النصر عليهم . فينسج من هذه الخواطر قصيدة الرد على ذلك الزعم ،
وفيها يقول للملك :

أترعى يا ضخم اللغاديد أننا

ونحن أسودُ الحرب — لا نعرف الحربا ؟
فويلك ! من للحرب إن لم نكن لها ؟

ومنذا الذي يضحى ويمسي لها ترّبا
ومنذا يقود الجيش من جناتـه ؟

ومنذا يقود الشّمّ أو يصدّم القابسا ؟
وويلك ! من أردى أخاك بمرعش

وجمل — ضربا — وجه والدك العَضْبَا ؟
وويلك ! من خلى ابن اختك موثقاً

وخلاك باللقان تبتدر الشعبا
أتوعدنا بالحرب حتى كأننا

وإياك لم يعصب بها قلبنا عصبا ؟ !
فل برّدسا عنا أباك وصِهْرَه !

وسل آل برّداليس أعظمكم خطبا
لقد جمعتنا الحرب من قبل هذه

فكنا بها أسداً ، وكنت بها كلباً
وسل قرقواسا والشّميشيقَ صِهْرَه

وسل سبطه البطريق ، أثبتهم قلبا
وسل صيدكم آل الملايين ، إننا

نهينا ببيض الهند عزهم نهيا
بأعلامنا أبحرنا أم بسيوفنا ؟

وأسد الشرى قدّنا إليك أم الكُتبا ؟

ولم يكن ما رد به أبو فراس ، ادعاء ، بل كان وقائع مشهودة يعرفها الروم معرفة تامة .

وهكذا شغلت الحروب بين العرب والروم الجانب الأكبر من اهتمام الحمدانيين ، ورصدها الشعر وقعة بعد أخرى رصدًا دقيقًا وأمينًا ، واستنفذ قدرا كبيرا من طاقة الشعارين الكبيرين المتنبي وأبي فراس الإبداعية ، فأنتمجا رصيذا هائلا من الشعر الجاد ، في وقت كان الشعر العربي فيه قد أخذ ينصرف معظمه إلى اللهو والمجون والموضوعات الهزيلة التي تصرف الروح عن تطلعاتها الكبرى ، وننتهي بها إلى التحلل . وإذا لم يكن واحد منهما قد صاغ كل هذه الحروب وما يتعلق بها في ملحمة شعرية فإن مجموع ما قالاه فيها يصنع اللبنة اللازمة لبناء مثل هذه الملحمة .

— ٤ —

ولقد كانت بلدان الثغور مناطق التقاء واحتكاك ديني وثقافي بين الشعبين العربي والرومي .

والحق إن سياسة الدولتين العربية والبيزنطية لم تكن بمعزل عن الفكرة الدينية ، بل كانت الفكرة الدينية في أغلب الأحوال هي الموجهة للسياسة . وأيضا كانت الثقافة لدى الشعبين ثقافة دينية بمعناها الواسع . ومن أجل ذلك لم يكن الصراع الحربي بينهما إلا واجهة عنيفة لهذا الصراع الديني . وقد رأينا في أكثر من شاهد ما يؤكد هذا المعنى . فالمسلمون يدعون لنشر دينهم ، ويرون الموت في نصرته استشهادا ، وهو قبل هذا واجب على كل مسلم قادر . والروم يعتقدون أنهم شعب الله ، وأن سواهم لم يبلغ بعد حد الإنسان الكامل ، وأن عليهم أن يجدوا في نشر دينهم ويبشروا به ، وعدوا الموت في سبيل ذلك استشهادا كذلك . والدولة من وراء هؤلاء وهؤلاء تعد نفسها حامية العقيدة ، المطالبة بالدفاع عنها وبنصرتها . وفي غمار هذا الصراع ، وبعيدا عن

ساحات القتال ، كان الجدل الديني والصراع العقائدي بين المسلمين والمسيحيين على أشده .

وفي مناطق الثغور كان الأهالي من المسلمين والمسيحيين يعيشون جنباً إلى جنب . وقد جرت العادة « على أن تعيش الجماعة المغلوبة في حكم الغالب ، في حدود وقيود لا تبلغ مبلغ القضاء على الدين أو اللغة أو الشخصية . وصاحب الفضل في هذا هو التشريع الإسلامي ، الذي وضع من أول الأمر نظاماً عادلاً لأهل الدمة ، آمنوا به على عقائدهم وشخصيتهم من الضياع . وقد جرى جيرانهم الروم على آثارهم ، فصار من يقع من المسلمين تحت سلطانهم يعتبر ذمياً – من وجهة نظرهم – يخضع لقيود، ويؤدي أموالاً، ولكنه لا يخشى على عقيدته من الضياع ، إذا هو أحب أن يستمسك بها . وقد تعارف الحبان على ذلك ، وعاش النصارى في أرض المسلمين ، والمسلمون في أرض النصارى ، وتكفلت حوادث الأيام وضرورات العيش بإكمال ما فات المشرعين » (١) .

وقد قامت أديرة النصارى الكثيرة ، التي كانت منتشرة حول مناطق الثغور بالشام وفي شمال العراق بدور كبير في منهج بعض الزهاد المسلمين وفي حركة الزهد الإسلامية بصفة عامة ، ولكن الغريب أنها كانت كذلك بيئة لكثير من المجان من الشعراء وغيرهم ، حيث كثرت حولها حانات الشراب والخلاعة والتهتك التي كان يؤمها هؤلاء المجان ، يقضون فيها أوقاتهم الماتعة . وسنرى في فصل تال مبلغ أثر هاتين النزعتين : نزعة الزهد ونزعة المجون في الحياة الأدبية في العصر العباسي .

وقد كان من نتائج هذا الاحتكاك بين الطرفين في مناطق الثغور ، ونتيجة لعودة أسرى الطرفين بعد عمليات المفاداة محملين بكثير من طرز الحياة وأساليب العيش وسلوك الناس إلى موطنهم الأصلي ، أن حدث نوع من التقارب بين

(١) فتحي عثمان : الحدود الإسلامية البيزنطية ٣/٢٢٥ .

المعايير السلوكية لدى الطرفين المتصارعين . « ولا مرء أن العادات المرعية والمحظورات كانت تختلف اختلافا بعيدا ، غير أن المعايير الخلقية كما تنجلي في وصايا الآباء ، وفي النصائح الموجهة لغير ذوي الخبرة من الناس ، وآراء القادة الروحيين . كانت في الأغلب الأعم تلقى القبول بدرجة سواء على جانبي خط الحدود الفاصل بين العقيدتين . وكان كل من الطرفين في العصر الوسيط مولعا باستخلاص العظات الأخلاقية . وكانوا في كل من المكانين ينتجون مجموعات ضخمة من مؤلفات تنسم بطابع التهذيب والإرشاد »^(١) .

وبقدر ما كانت الحروب متبادلة بين العرب والروم كان الجدل الديني كذلك . يظهر هذا منذ وقت مبكر عندما كان القديس يوحنا الدمشقي يجادل علماء المساحين في المسائل اللاهوتية . ويبحث معهم مشكلات القضاء والقدر . وقد ألف كتابا للنصارى يستخدمونه عند محاجة المسلمين . وفي الجانب المقابل . وبعد أكثر من قرن . نجد الجاحظ يكتب « رسالة في الرد على النصارى » . وكذلك ألف أبو عيسى الوراق كتابا نقد فيه مذاهب النصارى الثلاثة . وتقول الروايات المختلفة إن كثيرين من المسيحيين كانوا يحاربون الروم مع المسلمين . ومنهم من أسلم . وكان إسلامهم بدافع خاص من أنفسهم . وفي الجانب المقابل نجد من المسلمين الذين وقعوا في قبضة الروم من تنصر . سواء بالترغيب أو الترهيب .

والحق إن هؤلاء الأسرى من الطرفين كان منهم أحيانا من له اشتغال بالعلوم . وعن طريقهم عرف كلا الطرفين أشياء كثيرة عن غريمه . وقد ذكر المسعودي في « التنبيه والإشراف » من أسرى المسلمين الذين عادوا عن طريق المفاداة في عهد الواصل بن أبي مسلم الحرمي ؛ وكان ذا محل في الثغور ، ومعرفة بأهل الروم وأرضها ، وله مصنفات في أخبار الروم وملوكهم وذوي

(١) جرونيياوم : حضارة الاسلام ص ٣٩ .

المراتب منهم ، وبلادهم وطرقها ومسالكها ، وأوقات الغزو فيها والغارات عليها^(١)

وهذا يذكرنا بما قاله بعض المؤرخين الغربيين المحدثين من أن الإمبراطور نففور فوكاس ألف كتاباً للروم في فن الحرب . وصف فيه خيالة سيف الدولة بأنها تهاجم عن الرّجالة ، وبين في كتابه هذا أساليب محاربة الروم للعرب . ونصائح لهم في حروبهم مع المسلمين^(٢) ..

وهكذا كان كلا الطرفين يحاول أن يعرف عدوه ، فيضطر لذلك إلى معرفة ما لدى الآخر من عقيدة وأفكار فيحدد موقفه منها . وما لديه من خبرات عملية ووسائل معاشية وأساليب فنية فينفذ منها . ومن ثم فإنه على الرغم من حدة الصراع الحربي بينهما كان كل منهما يعرف مكانة الآخر وميزاته . ولهذا لا نعجب عندما نعرف أنه في فترات السلم التي كانت تتخلل تلك الحروب كانت رسائل المودة والهدايا والسفارات تتبادل بين ملوك الروم وخلفاء المسلمين ، وكان كلا الطرفين يبرز أجمل ما عنده ، ليكون دالا للآخر على مدى سلطانه وجاهه . وتجاوز الأمر هذه المسائل المظهرية إلى نوع من التعاون العلمي والتبادل الثقافي . يذكر ابن النديم^(٣) أن « المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات ، وقد استظهر عليه المأمون فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم ، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع ، فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر ، وابن البطريق ، وسأحماً صاحب بيت الحكمة . وغيرهم . فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا . فلما حملوه إليه أمرهم بنقله - أي بترجمته إلى العربية - فنقل . وقد قيل إن يوحنا بن ماسويه ممن انفذ إلى بلد الروم . قال محمد بن إسحق : ممن عني بإخراج الكتب

(١) انظر فتحي عثمان : نفسه ٢٦٨/٣ .

(٢) انظر المحاسني : نفسه ص ٢٥٥ .

(٣) الفهرست ص ٣٥٣ - ٣٥٤ .

من بلد الروم محمد وأحمد والحسن بنو شاكر المنجم .. وأنفذوا حنين بن إسحق وغيره إلى بلد الروم ، فجاءوهم بطرائف الكتب وغرائب المصنفات ، في الفلسفة والهندسة والموسيقى والأرثماطيقى والطب » ..

ولم يقتصر الأمر على استجلاب المخطوطات في العلوم المختلفة من بلاد الروم ، بل كان المأمون إذا سمع عن واحد من المبرزين لدى الروم في فرع من فروع المعرفة أرسل يستدعيه إليه . وقد حدث أن كان لدى الروم عالم اسمه ليون ، بارع في الرياضيات ، وكان أحد تلاميذه قد وقع أسيراً لدى المسلمين . وقد أحضر إلى المأمون . « حيث ووجه بأبرع علماء الهندسة ، فألفاهم الشاب ضعافاً في تفهمهم للاستدلال الهندسي ، وأحدث في البلاط وقعاً حسناً بإظهاره الطرائق الصحيحة ، فلما سئل عن معلمه وهل لا يزال حياً ، أوضح أن ليون يعيش عيش الفاقة ، وأنه ليس معروفاً إلا لدائرة صغيرة من الناس . وأرسل المأمون من فوره كتاباً إلى العالم يدعوه للحضور إلى بغداد ، ووعد الطالب بإطلاق إيساره إن هو أوصل الرسالة ، فرأى الفيلسوف من الحصافة أن يعرض دعوة الخليفة على موظف كبير ، أبلغ بدوره الأمر إلى الإمبراطور . وبذلك كانت هذه الرسالة سبباً في تنبيه الجمهور إلى مواهب ليون ولودعيته العلمية ، فعينه الإمبراطور على الفور معلماً عاماً في كنيسة الأربعين شهيداً . حتى إذا أدرك المأمون إحجام ليون عن الشخوص إلى بغداد جعل يرأسه ، مقدماً إليه عدداً من المسائل الهندسية والفاكية ، وكانت حلوله البارة ، وتكهاناته بالحوادث المستقبلية التي كان يضيفها — رغبة في إثارة الدهشة في النفوس — مما زاد في رغبة الخليفة في اجتذابه إلى بلاطه ، فتحول إلى الإمبراطور ذاته ، وطلب منه أن يرسل ليون إلى بغداد إلى أجل قصير ، واعدأ إياه بأجزل العطاء . ولكن الإمبراطور لم ير من الحكمة أن ينزل عن كنزه لسواه ، وأن يجعل العلم الثمين في متناول الأجنبي » ^(١) ..

(١) جرونيباوم : نفسه ص ٧٨ - ٧٩ .

ويذكرنا هذا في الجانب المقابل بما رواه صاحب الأغاني من قدوم رسول
لملك الروم إلى الرشيد . وسؤاله عن أبي العتاهية الشاعر ، فاما التقى به أنشده
شيئا من شعره . وكان هذا الرسول يحسن العربية ، فعضى إلى ملك الروم وذكر
له أبا العتاهية . فكتب ملك الروم إليه ، ورد رسوله يسأل الرشيد أن يوجه
بأبي العتاهية إليه ، ويأخذ فيه رهائن من أراد ، وألح في ذلك . فكلم الرشيد أبا
العتاهية في ذلك ، فاستعفى منه وأباه ^(١) .

وهارون الرشيد نفسه ، الذي أتاه كتاب من نقفور ملك الروم يهدده فرد
عليه بكتابه المشهور (من هارون أمير المؤمنين إلى نقفور كلب الروم . قد
قرأت كتابك والجواب ما تراه دون أن تسمعه) ، والذي أوقع بالروم وقائع
مدمرة ، وعاد بالأسرى والسبي والمغانم ، حتى اضطر نقفور إلى طلب الهدنة
لقاء جزية يدفعها — هارون هذا يأتيه بعد ذلك كتاب من نقفور أرسله مع اثنين
من بطارفته ، يقول فيه : إن لي إليك حاجة لا تضرك في دينك ولا دنياك ، هينة
يسيرة : أن تهب لابني جارية من بنات أهل هرقله ، كنت قد خطبتها على
ابني . فإن رأيت أن تسعفني بحاجتي فعلت ... واستهداه أيضا طيبا وسرادقا من
سراذقاته . فأمر الرشيد بطلب الجارية فأحضرت وزينت ، وأجلست على سرير
في مضربه الذي كان نازلا فيه ، وسلمت الجارية والمضرب بما فيه من الآنية
والمتاع إلى رسول نقفور ، وبعث إليه بما سأل من العطر ، وبعث إليه التمور
والأخبصة والزبيب والترياق ، فسام ذلك كله رسول الرشيد ، فأعطاه نقفور
وقر دراهم إسلامية على برذون كمت ، كان مبلغه خمسين ألف درهم ، ومائة
ثوب ديباج ، ومائتي ثوب بزيون ، ومائتي عشر بازيا ، وأربعة أكلب من
كلاب الصيد ، وثلاثة برازين ^(٢) .

وهكذا ما تكاد الحرب تضع أوزارها حتى ينقلب المتحاربان صديقين

(١) انظر : ضحى الإسلام ٢٨٠/١ .

(٢) محمد الحضري : الدولة العباسية ص ١٣٢ .

ودودين ، يعامل كل منهما الآخر معاملة على مستوى رفيع يتناسب وعظمة دولتيهما . وهكذا امتزجت العداوة التي تؤدي إلى ساحة القتال بالمودة والتقدير المتبادل في تركيبة عجيبة هي في الوقت نفسه أوضح ما يميز الصراع الحضاري بين شعبين متنافسين . ولك أن تعتبر في هذا السياق بما هو واقع في عصرنا الراهن من علاقات بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية .

-- ٥ --

ويبقى الآن أن نشير إلى ما كان لهذا الصراع بين العرب والروم من أثر في نشأة ما أسميه بنس الملاحم النثرية في الأدب العربي . فقد رأينا أن واحداً من شعرائنا الكبار الذين عاصروا تلك الحروب وارتبطوا بها وجدانياً لم يؤلف في الشعر ذلك اللون من التعبير الإبداعي المعروف في الآداب الغربية باسم الملاحم ، مصوراً وقائع ذلك الصراع الطويل من حروب وغيرها . وليس من الضروري أن تنشأ في أدب كل أمة كل أشكال التعبير الأدبي وأنواعه ، التي عرفت لدى أمة أخرى ، إذ الغالب أن كل شعب إنما يعبر عن وجدانه وهمومه في الأشكال وبالأصاليب التي تفي بحاجاته . وقد وجد العرب البديل من الملحمة الشعرية بما سميت الملحمة النثرية . وهي طراز من التأليف الروائي يؤدي كل ما تؤديه الملحمة الشعرية ، ولكن من خلال التعبير النثري . الذي يستخدم فيه الشعر من وقت إلى آخر .

ولأن الروم كانوا ورثة الثقافة اليونانية والرومانية ، فقد ظهرت لديهم ملحمة شعرية باسم « ديجنيس أكريتاس » ، تصور أحداث الحروب بين العرب والروم ، بخاصة في عهد المعتصم ، حيث يبكي فيها ديجنيس خراب عمورية . وقد عني دارسو التاريخ والحضارة البيزنطية بدراسة هذا الأثر الأدبي ، ورأوا فيه عملاً فنياً رائعاً . ولكنهم أغفلوا — أو أغفل بعضهم على الأقل — دراسة الملحمة العربية المقابلة ، التي اتخذت من حروب العرب والروم موضوعها الأساسي . كما اتخذت من مناطق الثغور مسرحاً لأحداثها .

يقول جرونيباوم : « لا ريب أن حرب الثغور التي لم ينطفئ لها مع الروم أوار قد تركت آثارها فيما سطر العرب . ولم يقتصر الأمر على أن يشيد الشعراء بمعارك لعب فيها ساداتهم دورا مشرفا . بل إن أحداثا وشخصيات تتصل بهذا الكفاح الذي لم ينته قط إلى نتيجة حاسمة ، قد أدخلت في القصص الشعبي ، كما تشهد بذلك رواية الملك عمر بن النعمان ، التي أضيفت فيما بعد إلى كتاب ألف ليلة وليلة . بيد أن هذه الشواهد على الاهتمام المعاصر تبدو غير ذات بال إذا قورنت بصورة تلك الأحداث عينها كما انعكست في الملحمة (EPIC) الشعبية البيزنطية . فالأدب العربي لا يعوزه فحسب مؤلف من طراز وجدارة تلك الملحمة اليونانية التي تركز حول ديجنيس أكريتاس بطل حرب الثغور ، بل إن جو مناطق الثغور الخاص ، وطريقة الحياة فيها ، في صورتها التي لا نشك أنها تطورت إليها ، لم يجدا لسانا يعبر عنهما في كل من الشعر والنثر العربيين . والواقع أن الأدب العربي قد أخذ اتجاهه يتحول بمرور الزمن شيئا فشيئا ، ويصبح أدب عواصم . وعلى حين كانت للحروب الصليبية - بعد انحدار حروب الثغور عن أوج ذروتها بثلاثة قرون أو أربعة - أثر أقوى على الأدب العربي ، بل على العواطف الشعبية بوجه الإجمال ، فمن الجلي أنها أثرت في الفكر الأوربي والمثل العليا الأوربية ، وكذلك في أنواع الأدب الأوربي المختلفة تأثيرا أعمق كثيرا وأكثر دواما » (١) .

والواقع أن حرب الثغور قد شغلت حيزا غير يسير من الشعر العربي ، بخاصة لدى أربعة من كبار الشعر في العصر العباسي ، هم أبو تمام والبحري والمتنبي وأبو فراس . وقد أشرنا إلى قدر كاف من هذا الشعر في الفقرتين الثانية والثالثة من هذا الفصل . وتوشك مطولة أبي تمام مثلا في إحدى هذه الحروب أن تكون نشيدا من أناشيد ملحمة شعرية كبيرة تتحدث عن هذه الحروب . ومع ذلك فإن جرونيباوم ينكر أن تكون هذه الحروب قد تركت أثرا ذا بال في مجال الشعر والنثر العربيين على السواء . وقد أشار هو نفسه إلى قصة الملك النعمان

(١) جرونيباوم : نفسه ص ٥١ - ٥٢ .

التي صارت فيما بعد من قصص ألف ليلة وليلة. وهي في هذا الحد تعد نموذجاً ثرياً يتعلق بأحداث الصراع العربي البيزنطي في مناطق الثغور . ولكن أهم من هذا تلك الملحمة العربية النثرية المسماة بسيرة الأميرة ذات الهمة وولدها السيد البطال ، التي تدور أحداثها كذلك في منطقة الثغور . وتتعلق بذلك الصراع بين العرب والروم . ولست أعرف سبباً يحل جرونيباوم على تجاهلها .

والحق أن جرونيباوم ليس وحده من تجاهلها . فقد تجاهلها كل الذين أرخوا للأدب العربي من القدامى والمحدثين ، العرب والمستشرقين على السواء . فهم حينما يتحدثون عن الفن الروائي عند العرب ما يفتأون يرددون خلو هذا الأدب من هذا الفن . وهم إذ يسلمون بهذه الدعوى يمتضون في بحث متعسف عن الأسباب التي أدت إلى خلو الأدب العربي القديم من هذا الفن . وهم لا يذكرون من الأعمال ذات الطابع القصصي إلا المقامات . فإذا ذكروا ألف ليلة وليلة عبروها سريعاً بوصفها أدباً شعبياً لا يستحق الدراسة . وكل ذلك مرجعه إلى قصور في فهم الأدب من حيث هو تعبير مفعم بنبض الحياة كما ينعكس على وجدان الجماعي لأبناء الشعب . وإلا فإن سيرة الأميرة ذات الهمة ليست الملحمة النثرية الوحيدة التي عرفها الشعب العربي ، بل هناك عدد من هذه الملاحم التي ظلت حية في ضمير الشعب العربي بأسره ، والتي ظل يتغنى بها إلى عهد قريب شهدنا تقلصه ونهايته في المدن والريف على السواء مع انتشار وسائل الإعلام العصرية . ومن ذلك سيرة سيف بن ذي يزن ، والسيرة الهلالية . وسيرة عنترة ، وسيرة الظاهر بيبرس .

ولننظر الآن فيما كان من أمر الملحميين العربية والبيزنطية ، اللتين نشأتا لدى الشعبين العربي والرومي ، لتجسم كل منهما رؤية الشعب التي صدرت عنه لذلك الصراع العربي الرومي في مناطق الثغور .

وأول ما ينبغي ملاحظته أن كلا هذين العاملين الأدبيين يعبر عن القلق البالغ الذي كان يساور الشعبين المتجاورين . اللذين كان كل منهما يقف متربصاً

بالآخر ، ولم يكن مصدر هذا القلق هو الخوف من ضياع جزء من الأرض يستولي عليه العدو . بل كان — في المحل الأول — خوفا من سيطرة دين على دين . لقد كان الدين متمكنا من النفوس هنا وهناك بنفس الدرجة . فكان دافعا لكلا الشعبين إلى تولي حراسة الحدود تطوعا . والسهر على سلامتها من كل ما يهددها . وهذا هو المنطلق الأساسي لكلا الملحميين .

فالجيش المحارب في سيرة الأميرة ذات الهمة لم يكن جيش الدولة الرسمي ، الذي ثبت إخفاقه في الدفاع عن الدين والأرض — كما تقول السيرة — بل كان جيش الشعب الذي تشكله قبيلة بني كلاب . فقد رفضت هذه القبيلة . وعلى رأسها ذات الهمة . أن تظل قابعة في قلب الجزيرة العربية . تنعم بالذعة والهدوء بعيدا عما يجري في الدولة من أحداث داخلية وخارجية . بل قررت أن تترك هذه الحياة المنعزلة وتنتقل إلى منطقة الثغور مكونة هناك نواة جيش الشعب وجيش الله . وفي هذه المنطقة عايشت هذه القبيلة أحداث الدولة عن قرب . ابتداء من عصر عبد الملك بن مروان حتى عصر الواثق بالله . وقد أخذت على عاتقها القيام بأمرين جليلين هما : حماية الثغور والانطلاق منها إلى غزو الروم ، ثم الكشف عن مواطن الضعف في الدولة . التي أتاحت للعناصر المنافقة . ويمثلها في السيرة عقبة القماضي . أن تستشري في جسم الدولة . وتهدد كيائها . بتعاونها السري مع الروم . وكثيرا ما وقع عقبة هذا الخائن في أيدي بني كلاب ، وكانوا يكشفون أمره للخليفة فيقف منه موقف المدافع . وكان في وسعهم أن يقضوا عليه ، لولا أن عبد الوهاب . ولد ذات الهمة . رأى النبي عليه السلام في منامه يطلب منه ألا يقتل عقبة إلا عند باب القسطنطينية بعد فتحها . وبهذا ترمز السيرة إلى أن الدولة الإسلامية لن تستعيد مجدها إلا إذا قضي على الفساد الداخلي والعدو الخارجي في آن واحد .

ومن خلال الحروب التي خاضتها الأميرة وابنها مع الروم كشفت لنا السيرة عن حياة الشعب الرومي وحياة الرهبان في الكنائس والأديرة . كما

صورت لنا مواقف جدلية بين المسلمين والنصارى ، قد تنتهي بأن يدخل بعض النصارى في الإسلام . ومنهم نساء روميات تزوج بهن بعض أبطال السيرة .

وفي الجانب الآخر صورت ملحمة ديجنيس أكريتاس موقف الشعب الرومي من الصراع من العرب . ومعنى ديجنيس أكريتاس ^(١) المولّد حامي الحدود . إذ كان بطل حراس الحدود الذين كانوا يتمتعون بسلطة شبه مستقلة -- شأن ذات الهمّة وقبيلتها -- وكانوا ينتشرون على الحدود الشرقية والجنوبية للامبراطورية الرومية ، حيث كان الأمن والسلام مهددين دائماً .

وقد انتهى الدارسون لهذه الملحمة إلى أن هناك تأثيراً عربياً صريحاً فيها ؛ ذلك أن ديجنيس المولّد هو -- كما تقول الملحمة -- حفيد « أمبرون » ، وهو النطق البيزنطي لاسم عمر بن عبيد الله الأقطع ، البطل العربي الذي لقي مصرعه مع زميله علي بن يحيى الأرمني عام ٢٤٩ هـ ^(٢) .

والجدل الديني في ملحمة ديجنيس عنصر مهم فيها ؛ كما هو الحال في سيرة ذات الهمّة . وربما كان الأصل العربي للمحمة ديجنيس عاملاً لأن يكون الدفاع عن الدين الإسلامي فيها قوياً . ذلك أنه نابع من الشخوص الرئيسية المسلمة في هذه الملحمة .

ولعلنا ندرك بعد ذلك إلى أي حد كان التأثير العربي في الملحمة البيزنطية ، وإلى أي حد كانت الحروب العربية الرومية مجالاً خصباً للتعبير الأدبي في مجال النثر كما كان الحال في مجال الشعر .

* * *

(١) انظر نبيلة إبراهيم : سيرة الأميرة ذات الهمّة ، دراسة مقارنة - دار الكاتب العربي - ص ١٤٠ .

(٢) انظر انطوري ١٥٥٩/٣

الفصل السادس
الضراع الذيني والفكري

عرف العصر الأموي ثلاثة أحزاب رئيسية بارزة ، هي حزب الأمويين وحزب الهاشميين (بكل فروعه) ، وبخاصة الفرع العلوي ، وحزب الخوارج . الحزب الأموي يحكم ، والحزب الهاشمي يناهضه ويطلب الخلافة لنفسه ، وحزب الخوارج يرفض هؤلاء وهؤلاء جميعا . وقد عرفنا من قبل كثيرا عن الحزبين الأولين .

أما الخوارج فقد ظهوروا منذ موقعة صفين بين جيوش علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان ، حين قبل علي مبدأ التحكيم فانتهى الأمر بخلعه وتثبيت معاوية . عند ذلك انفصل من جيش علي اثنا عشر ألفا أغابهم من تميم ، وتركوا الكوفة ، واتجهوا إلى « حَرُوراء » ، حيث أعلنوا خروجهم على علي . ومنذ ذلك الوقت تكونت لهذا الحزب المنشق نظرية سياسية خاصة به فيما يتصل بمقضية الخلافة أو الحكم . فقد أقرروا في العموم بصحة خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب ، ولكنهم أجمعوا على تكفير علي وعثمان وأصحاب الحَمَل والحكمين ومن رضي بالتحكيم ومن صوّب الحكمين أو صوب أحدهما ،

كما أجمعوا على وجوب الخروج على السلطان الجائر .

وما أسرع ما تطرق هذا الموقف السياسي للخوارج إلى بعض القضايا الدينية ، إذ أن تكفيرهم لكل هؤلاء كان يفتضي تحديد مفهوم المؤمن والكافر . وتحديد العلاقة بين العمل والعقيدة ، بوصفه مؤديا إلى تحديد المفهوم الأول ومعينا عليه .

ودون أن ندخل في التمهيلات نقول إنهم انتهوا إلى أن الإيمان الصحيح هو وحدة وثيقة بين العقيدة والعمل ، فإذا اختل أحد الركنين كان الكفر . فالنطق بالشهادتين مثلا ، دون أداء الفرائض ، أي الصلاة والزكاة والصوم والحج لا يكفي ، ومن اكتفى بهما دون الفرائض فهو كافر . ومن ثم انتهوا إلى تكفير مرتكب الكبيرة .

وربما بدا الخوارج بهذه الأحكام قساة عنيفين ، ولكنهم - فيما يبدو - كانوا مع أنفسهم أشد عنفا وقسوة . وإذا نحن راجعنا خطبة أبي حمزة الخارجي ، (وهو - كما يقول عنه الجاحظ - « أحد نساك الإباضية وخطبائهم ، واسمه يحيى بن المختار » ^(١)) وجدناه يحدد موقف الخوارج من حيث الاعتراف بأبي بكر وعمر ، وإنكار ما كان من عثمان في السنوات الست الأخيرة من خلافته ، حيث هدم فيها كل ما صنع في السنوات الست السابقة عليها . أما بالنسبة لعلي فقد رأى أبو حمزة أنه « لم يبلغ من الحق قصدا ، ولم يرفع له منارا » . ثم استعرض أبو حمزة الأمويين خليفة بعد خليفة ، بادئا بلعن معاوية ثم من تلوه ، وإن تجاوز عن عمر بن عبد العزيز فلم يذكره بخير أو شر ، إلى أن ينتهي في شأنهم إلى وصف عام لهم بأنهم « فرقة الضلالة ، بطشهم بطش جبّرية ، يأخذون بالظنّة ، ويقضون بالهوى ، ويقتاون على الغضب ، ويحكمون بالشفاعة ، ويأخذون الفريضة من غير موضعها ، ويضعونها في غير أهلها » ^(٢) ..

(١) البيان والتبيين ١٢٢/٢ .

(٢) نفسه ١٢٤/٢ .

حتى إذا فرغ من الأمويين اتجه إلى الشيعة فقال : « وأما هذه الشيعة فشيعة
ظاهرت بكتاب الله ، وأعانوا الفريسة على الله ، لم يفارقوا الناس ببصر نافذ في
الدين ، ولا بعلم نافذ في القرآن . ينقمون المعصية على أهلها ، ويعملون إذا
وُلّوا بها . يصرون على الفتنة ، ولا يعرفون المخرج منها . جفاةٌ عن القرآن ،
أتباع كهان ، يؤملون الدول في بعث الموتى ، ويعتقدون الرجعة إلى الدنيا .
قلدوا دينهم رجلا لا ينظر لهم ، قاتلهم الله أنى يؤفكون » ^(١) .

حتى إذا فرغ أبو حمزة من تحديد موقف الخوارج من كل هؤلاء ، ومن
إدانتهم لهم جميعا ، راح يصف فرقة الخوارج أنفسهم في تشبههم بأهذاب
الدين ، وفي تشبههم بتعاليمه ، وفي عكوفهم على التعبد لله ، فيقول عنهم لأنهم
« شباب والله مكتهلون في شبابهم ، غيبة عن الشر أعينهم ، ثقيلة عن الباطل
أرجلهم ، أنضاء عبادة وأطلاح سهر . ينظر الله إليهم في جوف الليل ، منحنية
أصلاهم على أجزاء القرآن ، كلما مر أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقا إليها ، وإذا
مر بآية من ذكر النار شهق شهقة كأن زفير جهنم بين أذنيه ، موصول
كلامهم بكلامهم : كلال الليل بكلال النهار . قد أكلت الأرض ركبهم وأيديهم ،
وأنوفهم وجباههم ، واستقوا ذلك في جنب الله » ^(٢) ..

هكذا كان سلوك الخوارج كما يصفه أبو حمزة ، وهو وصف يؤكده تمكن
العقيدة من نفوسهم ، وانهماكهم الممغن في العبادة . وهم — من ثم — ينعون
على الآخرين ضعف إيمانهم ، وانصراف قلوبهم إلى الملاهي والملذات ، وأيديهم
إلى البطش والعدوان .

على أنه لا ينبغي أن يتطرق إلى أذهاننا أن الخوارج كانوا مجرد فرقة من
الزهاد المتعبدین المنقطعين عن أسباب الحياة ، فقد كانوا يطالبون أنفسهم دائما

(١) البيان والتبيين ١٢٤/٢

(٢) نته ١٢٥/٢

بِشْنُ الحرب على الحاكم الفاسد ومجالدته ، ويدفعون أرواحهم ثمنًا لهذا الجلال . ولم يفت أبا حمزة أن ينوه بهذا الجانب الإيجابي في حياتهم فقال : « .. حتى إذا رأوا السهام قد فُوتت ، والرماح قد أشرعت ، والسيوف قد انتُضيت ، ورعدت الكتيبة بصواعق الموت وبرقت ، استخذفُوا بوعيدالكتيبة لوعد الله ، ومضى الشاب منهم قدما حتى اختلفت رجلاه على عنق فرسه ، وتخصبت بالدماء محاسن وجهه ، فأسرعت إليه سباع الأرض ، وانحطت عليه طير السماء ؛ فكم من عين في منقار طائر طالما بكى صاحبها في جوف الليل من خوف الله ، وكم من كف زالت عن معصمها طالما اعتمد عليها صاحبها في جوف الليل بالسجود لله .. » (١) .

وهكذا تطور الحوار من فرقة ذات موقف ديني إلى فرقة ذات موقف سياسي يدعمه موقف ديني . وهم بهذا وذاك كانوا يقفون موقف المناقضة لكل من العلويين والأمويين على السواء .

حتى إذا جاء العباسيون إلى الحكم لم يختلف موقف الحوار من موقفهم من العلويين والأمويين ؛ فقد أنكروا حقهم في حكم الدولة وصلاحياتهم له ، من جهة أنهم لم يأتوا إلى الحكم نتيجة لاختيار حر من الناس ، وأن خلفاءهم لم يستوفوا الشروط اللازمة للإمام ، وفي مقدمتها العدالة . ومن ثم فقد أوجبوا على أنفسهم حربهم . فما استقر السفاح في خلافته حتى تحرك خوارج عُمَان ، وعلى رأسهم الجُلندي . وكان هو وأصحابه من الخوارج الإباضية . فأرسل اليهم السفاح جيشا على رأسه أحد القواد العظام (خازم بن خزيمه) فسار في البحرين حتى أرسى على ساحل عمان ، ثم خرج ومن معه إلى الصحراء ، وتقاتلوا قتالا شديدا كانت الحرب فيه سجالا ؛ ثم احتال خازم حتى أوقع بهم وقتل منهم نحو عشرة آلاف ، فيهم الجُلندي (٢) .

(١) نفسه .

(٢) ضحى الإسلام ٣/ ٢٢٧ - ٢٢٨ .

ومع ذلك لم يكف الخوارج عن مناهضة العباسيين ، فما لبثوا أن خرجوا في عهد أبي جعفر المنصور . وأخفقت الجيوش التي وجهها المنصور إليهم ، ولم يقدر عليهم إلا خازم بن خزيمة نفسه ، فقتل زعيمهم مُلبّد بن حرْملة الشيباني وكثيرين منهم معه .

وقد تكرر من الخوارج إعلان العصيان والتمرد على المنصور ومن بعده المهدي وهارون الرشيد . وقد استنفدوا في هذه الحروب كثيراً من طاقتهم ، إذ أنزلت بهم جيوش العباسيين خسائر فادحة في الأرواح .

وهكذا جمع الخوارج — كما قرر أبو حمزة — بين عنصرين أساسيين : عنصر التقوى والورع الديني ، وعنصر الشجاعة الفائقة ، والمجادلة العنيفة في الحرب .

وعلى هذين المحورين — التقوى والشجاعة — دار أدب الخوارج ، ومعظمه كان في العصر الأموي . وقد ظل كذلك في القليل الذي أثر من أدبهم في العصر العباسي .

قالت الفارعة الخارجية ، أخت الوليد بن طريف ، تراثه بعد أن قتله قائد جيش الرشيد ، يزيد بن يزيد الشيباني — قالت من قصيدة طويلة :

فيا شجر الخابور مالك مورقاً ! كأنك لم تحزن على ابن طريف
فلا يحب الزاد إلا من التقى ولا المال إلا من قنأ وسيوف

— ٢ —

وأمام هذا المضطرب الديني والسياسي وجد فريق من الناس ان هذه الخلافات والمنازعات توشك أن تعصف بحياة المسلمين ؛ فكل فريق ينكر الفريقين الآخرين ويشن عليهما حرباً شعواء ، ويتجاوز السب واللعن في كثير من الأحيان إلى التكفير . وقد عرف هذا الفريق الجديد باسم « المرجئة » . « ذلك أنهم لما استعرضوا أعمال السياسة على مبادئهم رأوا أن المتقاتلين الأولين ، كالذين ناصروا عثمان ، والذين خرجوا عليه ، والذين قاتلوا مع علي ، والذين قاتلوا

مع معاوية - كلهم مصدق بالله ورسوله ، وكلهم متأول ؛ فكلهم مؤمن .
وإذا أخطأ بعضهم فعفو الله قد يشملهم» (١) . وهم من ثم لا يتبرأون من أحد ،
ولا يكفرون أحدا ؛ فكلهم مصدق لديهم ، والأمر مرجعه إلى التوايا والضائر ،
فلا سبيل إلى الحكم الصحيح على الناس في حياتهم ، ولا بد من إرجاء هذا
الحكم إلى يوم القيامة ، حيث يكون الحكم لله علام الغيوب ، فتوفى كل نفس
ما كسبت من خير أو شر . ومن هنا كانت تسمية هذا الفريق بالمرجئة .

وهذا الموقف الجديد الذي بزغ في خضم ذلك المضطرب السياسي الديني
كان يطرح فيما يبدو - مبدأ « يدعو إلى المسالمة والتسامح » (٢) لتخفيف حدة
الصراع بين تلك الأحزاب السياسية . وبديهي أنهم هم أنفسهم لم يكن لهم هدف
سياسي خاص ، وإن كانت دعوتهم هذه إلى المهادنة بين الأطراف المتصارعة
من شأنها أن تخدم الحزب الحاكم ، وهو حزب الأمويين .

هكذا بدأ المرجئة ، ولكنهم وجدوا أنفسهم بالضرورة ، وفي إطار الجدل
المذهبي الذي استفاض في العصر العباسي ، مضطرين إلى أن يفاسفوا موقفهم
هذا .

لقد نظروا في البداية إلى جميع المتنازعين بوصفهم مؤمنين ، وسووا بذلك
بينهم . إذن فما حد الإيمان لديهم ؟

بعضهم قال إن الإيمان تصديق بالقلب ، وبعضهم قال : بل لا بد إلى جانب
التصديق بالقلب الإقرار باللسان ، ولكنهم جميعا لم يربطوا بين إيمان المرء
وعمله ؛ « فمن اعتقد بقلبه وصدق فهو مؤمن ، ولا يضر لإيمانه ما يقارف من
معاص ، أو يرتكب من كبائر » (٣) .

وقد ترتب على نظريتهم هذه في الإيمان عدة أفكار .

(١) ضحى الإسلام ٢/٢٢٤ .

(٢) عبد الحكيم بليغ : أدب المعتزلة - دار نهضة مصر للطبع والنشر ١٩٦٩ - ص ٣٩ .

(٣) نفسه ص ٤١ .

أولاً : أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ؛ فما دام القلب قد صدّق ، واللسان قد أقر ، فقد حصل الإيمان . والإيمان هو الإيمان ، إما أن يكون أولاً يكون ، وليس فيه درجات .

ثانياً : أن المؤمن حين يرتكب الكبيرة لا تذهب الكبيرة بإيمانه ، وإنما هو عندئذ مؤمن بما معه من إيمان ، فاستق بما معه من فسق . وهو يدخل النار حقاً ، ويعذب بها ، ولكنه لا يخلد فيها . ذلك أنه لا يخلد في النار إلا الكافر ^(١) .

ثالثاً : إن الله تعالى وعد المتقين وأوعد الفاجرين . أما بالنسبة للوعد فإنه سبحانه لا يمكن أن يعد ويخلف ، وأما بالنسبة للوعيد فإن العقاب عدل ، ولكن الله تعالى قد يعفو عن السيئات . فباب العفو مفتوح لمن تاب وأناب . وقد قال سبحانه : (قل يا عبّادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ، إن الله يتغفر الذنوب جميعاً ، إنه هو الغفور الرحيم .)

ومن الواضح أن المرجئة قد خالفوا عن مبادئ الحوارج الأساسية في أن العمل جزء لا ينفصل عن الإيمان ، وأن مرتكب الكبيرة كافر .

وقد تسرب كثير من عقائد المرجئة إلى أهل السنة ، كالقول بعدم تخليد عصاة المؤمنين في النار ، والقول بجواز تخلف الوعيد دون الوعد ، ونحو ذلك ^(٢) .

— ٣ —

وإلى جانب هذه الفرق كانت هناك طائفة من الفرق التي انهمكت في الجدل الديني في البلاد التي فتحها المسلمون ؛ والتي كان أهلها قد أسلموا .

حقاً إن من أهل هذه البلاد من كان إسلامهم صحيحاً وعميقاً ، حتى قطع بينهم وبين معتقداتهم ودياناتهم القديمة ، ولكن كثيرين منهم كانوا ما يزالون

(١) ضحى الإسلام ٣/ ٣١٩ .

(٢) ضحى الإسلام ٣/ ٣٢٢ .

متأثرين بهذه المعتقدات والديانات ، فأخذوا عند ذاك يقحمون على العقيدة الإسلامية كثيرا من التصورات المنافية لجوهرها .

ولا سبيل الآن إلى حصر كل الفرق والمعتقدات الدينية الرئيسية ، فضلا عما خرج منها من فروع ، تلك التي كانت منتشرة في العراق وما والاها شرقا قبل مجيء الإسلام . ويمكن لمن شاء أن يستظهرها من كتب الفرق .

ويعني هنا أن نشير إلى أربع من هذه الفرق ، وهي - حسب ترتيب ظهورها - المرقبونية ، والديصانية ، والمنانية (أو المانوية) والمزدكية . أما الفرق الثلاث الأولى فتتفق في أن النور والظلمة هما أصل الخلق ، وتختلف بعد ذلك في التفصيلات فهم يردون الوجود كله إلى أصلين اثنين ، ومن ثم أطلق عليهم جميعا وصف « الثنوية » . أما المزدكية - ويسمون كذلك بالمحمرة - فهم في الأصل مجوس ، وكانوا يسكنون الجبال فيما بين أذربيجان وأرمينية وبلاد الديلم وهمدان ودينور ، وفيما بين أصفهان وبلاد الأهواز . وقد دعاهم صاحبهم « مزدك » - الذي نسبوا إليه - إلى الانهماك في اللذات ، والعكوف على باوغ الشهوات من المأكول والمشرب ، والاختلاط ، والمشاركة في الحرم والأهل .. (١)

والتصورات والمعتقدات التي طرحتها هذه الفرق كلها مجافية لروح الإسلام ، منافية لتعاليمه . ومع ذلك فقد ظلت راسخة في نفوس كثيرين ممن دخلوا في الإسلام من أهالي تلك المناطق ، بل في نفوس فئة منهم كان لها وجاهتها في المجتمع الإسلامي ، وكان لها مشاركة كبيرة في الحياة الثقافية .

فابن النديم يذكر الجعد بن درهم بوصفه واحدا من رؤساء العقيدة المنانية . والجعد هذا كان مؤدبا مروان بن محمد - آخر خلفاء بني أمية - ولولده ، ومن ثم كان مروان ينسب إليه ، فيقال مروان الجعدي . ويقال إن الجعد كان

(١) الفهرست ص ٤٩٣ .

زنديقا . وإنه أدخل مروان في الزندقة . وقد أمر هشام بن عبد الملك بحبسه ، ثم ما لبث أن قتله (١) .

ثم يذكر ابن النديم جماعة ممن عاشوا في ظل العباسيين ، منهم نعمان بن أبي العوجاء والشاعر صالح بن عبد القدوس ، ويقول : ولهؤلاء كتب مصنف في نصرة الإثنيين ومذاهب أهلها . ثم يذكر من الشعراء الذين كانوا يشايعون تلك العقيدة في ذلك العصر بشار بن بُرد ، وإسحق بن خلف ، وابن سابة ، وسائماً الحامر ، وعلي بن الحليل ، وعلي بن ثابت ، ثم من المتأخرين أبا عيسى الوراق ، وأبا العباس الناشيء ، والجبهاني محمد بن أحمد (٢) .

ولم يكن هؤلاء وحدهم من الطبقة المثقفة في ذلك العصر من تأثروا بالعقائد الثنوية وبالمزدكية ؛ فقد كان هناك غيرهم من الشعراء والمتكلمين . فحين هجا أبو نواس أبان بن عبد الحميد اللاحقي الشاعر أنهم بالكفر والإلحاد واعتناق عقيدة المانوية ، حيث قال :

جالستُ يوماً أباناً	لا درّ درّ أبان
ونحن حُضِرُ رواق	لأمير بالنهروان
حتى إذا ما صلاة	الأولى دنت لأوان
فقام منذر ربي	بالبر والإحسان
وكلما قال قلنا	إلى انقضاء الأذان
فقال : كيف شهدتم	بذا بغير عيان ؟
لا أشهد الدهر حتى	تُعَايِنَ العينان
فقلت : سبحان ربي !	فقال : سبحان ماني !
فقلت : عيسى رسول	فقال : من شيطان

(١) نفسه ص ٤٨٦ - ٤٨٧ .

(٢) الفهرست ص ٤٨٧ .

فقلت : موسى نَجِيُّ الْمُهَيِّمِينَ الْمَنَانِ
فقال : ربك ذو مُقْلَةٍ إِذْنٌ وَلِسَانٌ
أَنْفُسُهُ خَلَقَتْهُ أُمٌّ مِنْ ؟ فقامت مكاني
وقالت : ربي ذو رحمة وذو غفران
وقمتُ أسحب ذيلي عن هازل بالقرآن

وكان البرامكة كذلك متهمين في دينهم ^(١) ، ميالين إلى تلك المعتقدات القديمة وإن كانوا لا يعلنون ذلك من أنفسهم صراحة . وقد كشف الأصمعي سترهم حين هجاهم بقوله :

إذا ذكر الشرك في مجلس أضاءت وجوه بني بَرْمَكٍ
وإن تُلِيَّتْ عندهم آية أتوا بالأحاديث عن مَزْدَكِ

— ٤ —

ويبدو أن هذه المعتقدات الفارسية القديمة كانت قد صارت في العصر الباسي شائعة ومتداولة بين المثقفين نتيجة لما ترجم إلى العربية من كتب فارسية . فمن الكتب التي ترجمها عبد الله بن المقفع كتاب « مزدك » ^(٢) . ويقال إن من لأسباب التي أدت بكثيرين إلى الزندقة انتشار كتب ماني وابن ديسان ومرقيون التي ترجمها عن الفارسية والفهلوية إلى العربية عبد الله بن المقفع وغيره ^(٣) .

وإلى جانب هذه الكتب المتعلقة مباشرة بعقائد الفرس القديمة نسمع عن كتاب كان « بولس برسا » المسيحي قد ألفه لأحد ملوك الساسانيين ، مختصرا لمنطق أرسطو ، وأنه « عرض فيه الآراء المختلفة الخاصة بالله وبالعالم على النحو التالي . فقد وجد من يعتقدون في إله واحد ويدعي آخرون أنه ليس بواحد .

(١) نفسه .

(٢) تاريخ التمدن الإسلامي ١٧٦/٢ .

(٣) أوليري دي لاسي : الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، ص ٩٥ .

ويقول آخرون بأن له صفات متضادة ، وينفي آخرون عنه الصفات . وبعض يقول إنه قادر على كل شيء ، وبعض آخر يقول إن قدرته لا تشمل كل شيء . وبعض آخر يقول إنه خلق الدنيا وكل ما فيها ، وآخرون يقولون إنه ليس خالق كل شيء . وهناك من يقولون إن العالم محدث ، وآخرون يقولون إنه قديم « (١) .

وربما كان هذا الكتاب من نتاج مدرسة جنديسابور التي كان كسرى أنو شروان قد أنشأها في سنة ٥٢١ م للعناية بالدراسات الفلسفية والطبية . فقد قامت هذه المدرسة بدور رئيسي في نقل التراث اليوناني إلى اللغة الفارسية ، ثم ما لبث أن ترجم هذا التراث من الفارسية إلى العربية ، ومنه منطلق أرسطو الذي أقبل عليه المثقفون المسلمون والمتكلمون منهم بصفة خاصة ، وكان له أثره في كثير من أفكارهم وفي أسلوب جدلهم (٢) .

ولم يكن التراث الفارسي الصرف والمترجم عن اليونانية إلى الفارسية هو كل ما صب في وعاء الثقافة الإسلامية ، وكان له أثره في تشكيل كثير من المعتقدات والأفكار في إطار هذه الثقافة ، بل كان هناك كذلك رافدان ثقافيان لم يكونا أقل أهمية وتأثيرا ، هما رافد الثقافة الهندية ، ورافد الثقافة اليونانية .

ويطول بنا المقام لو أننا استقصينا كل ما ترجم إلى العربية من هاتين الثقافتين ؛ إذ أن الترجمات شملت كل ألوان المعارف تقريبا ، التي كانت معروفة فيهما . ولكن الغالب أن الثقافة الإسلامية استوعبت كثيرا من معارف الهند الطبية والفلكية والرياضية ، وما هو من باب الفلسفة أو الحكمة ، وكذلك ما يتعلق بآداب السياسة والسلوك ، وأيضا ما يتعلق بأصول الألحان وجوامع تأليف النغم في الموسيقى (٣) .

ويعيننا من كل هذا أن الكتب التي كانت تمثل ملل الهند وأديانها كانت

(١) عبد الحكيم بليغ : أدب المعتزلة ، ص ٨٧ .

(٢) انظر دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام - القاهرة سنة ١٩٣٨ - ص ١٨ فما بعدها

(٣) انظر تاريخ التمدن الإسلامي ١٨٠/٣ .

ضمن ما نفل إلى العربية . فابن النديم ^(١) يذكر كتابا في هذه الملل والأديان ، ثم يقول : « حكى بعض المتكلمين بأن يحيى بن خالد البرمكي بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاير موجودة في بلادهم ، وأن يكتب له أديانهم ، فكتب له هذا الكتاب » . ثم يذكر قول ابن إسحق إن « الذي عني بأمر الهند في دولة العرب يحيى بن خالد وجماعة البرامكة ، واهتمامها بأمر الهند وإحضارها علماء طبها وحكماءها » .

وكذلك عرف المسلمون غير هذا الكتاب كتاب « البد » . ويفهم من كلام ابن النديم أنه كتاب يتحدث عن بوذا حكيم الهند ^(٢) . وكان من أكثر العقائد الهندية تأثيرا في الثقافة الإسلامية عقيدة التناسخ ، أي تناسخ الأرواح . ويبدو أن تأثير هذه العقيدة قد ظهر منذ وقت مبكر ، فقد استغلها عبد الله بن سيار - كما سبق أن عرفنا - في القول بأن الجزء الإلهي في علي بن أبي طالب لن يفنى ، وكذلك دانت بها فرقة « السمنية » أصحاب « سمنى » ؛ فقد كان نبيهم هو يوزاسف ^(٣) .

وقد أشار بعض المستشرقين إلى أن تأثير البوذية يظهر في بعض عناصر التصوف الإسلامي ، كفكرة الفناء التي تحدث بها أبو يزيد البسطامي ، والتي يقال إنه تلقاها عن شيخه أبي علي السندي ، ونمط الحياة التي عاشها الزاهد الكبير إبراهيم ابن أدهم وما بينه وبين سيرة بوذا من تشابه كبير ، تلك السيرة التي يحتمل أن تكون قد دخلت إلى الدوائر الإسلامية في أوائل العصر العباسي . وهم فيما ذهبوا إليه يتفقون كثيرا مع ما ذهب إليه البيروني في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة .. » ^(٤)

(١) الفهرست ص ٤٩٨ .

(٢) الفهرست ص ٥٠١ .

(٣) نفسه ص ٥٩٨ ويفضل الدكتور حسين مؤنس قراءته « يواسف » (انظر تاريخ التمدن الإسلامي ١٨٠/٣ الهامش)

(٤) انظر : أدب المعتزلة ، ص ٩٦ .

أما العلوم والمعارف اليونانية فقد ترجم القدر الأعظم منها إلى العربية ،
وجزاء من هذا القدر ترجم إلى العربية بعد ترجمته إلى السريانية . وقد بدأت
العناية بترجمة الآثار اليونانية في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور ؛ ففي عهده
« تم كثير من الترجمات للعديد من كتب أرسطو ، ولكتاب المجسطي
لبطليموس ، وكتاب إقليدس ، ومؤلفات أخرى عن اليونانية » ^(١) . ومنذ عام
١٤٨ هـ بدأ ظهور أسرة جورجيس بنخيشوع النسطوري ، الذي كان طبيباً في
مدرسة جنديسابور السالفة الذكر ، في الظهور على مستوى التأليف والترجمة .
وكان جبرائيل بن جورجيس « أثراجدا لدى هارون . وقد كتب مقدمة في
المنطق ، ورسالة للمأمون في الأغذية والأشربة ، وكتاباً في الطب ، استند فيه
على ديسقورس وجالينوس وبولس الأجنبي .. » ^(٢) .

على أن حركة الترجمة لم تصبح عملية منظمة إلا في عهد المأمون ، الذي
أنشأ في عام ٢١٧ هـ بيت الحكمة ، وجعله مركزاً كبيراً للترجمة ، بعد أن
استجلب إليه كل ما استطاع من كتب التراث الأجنبي : ، حتى ما كان يسمع
به عند أعدائه البيزنطيين . ومنذ ذلك الوقت أخذت أجيال متعاقبة من المترجمين
تنشط في نقل التراث اليوناني في شتى فروعهِ ، كالفلسفة والطب والفلك
والرياضيات والعلوم . ولم يكتف المترجمون — بخاصة في مجال الفلسفة —
بالترجمة وحدها ، بل إننا نجدهم يقومون ، هم وغيرهم ممن درس هذه الكتب
وتفهمها جيداً ، بكتابة شروح لها ، وأحياناً كتابة ردود عليها . وعلى هذا النحو
صارت فلسفة أرسطو وكذلك منطقهُ في متناول الأيدي .

وقد كان لتداول فلسفة أرسطو ومنطقه أثر بعيد في تشكيل مادة الجدل
الفلسفي والكلامي لدى الفلاسفة والمتكلمين العرب ، وكانت نظرية القياس التي
لعبت دوراً كبيراً في جوانب كثيرة من التراث اللغوي والكلامي والفلسفي
لدى المسلمين أثراً من آثار هذا المنطق .

(١) دي لاسي : نفسه ، ص ٩٦ .

(٢) نفسه ، ص ٩٧ .

وقد كانت هناك فرقة من المتكلمين المسلمين ، كانت أكثر الفرق استجابة لما صب في وعاء الثقافة الإسلامية من الفكر اليوناني ومن المنطق ، ونعني بهم فرقة المعتزلة . وقد كانت مدفوعة إلى ذلك بما رأته من استعانة رجال الأديان الأخرى في الاحتجاج لأديانهم بالفلسفة والمنطق ، فأرادوا — بالمثل — أن يطرحوا العقيدة الإسلامية طرحا فلسفيا حتى يلزموا بها غيرهم ، واستعانوا على ذلك باستيعاب نفس أدوات الحجاج المنطقي . وبعبارة أخرى وجد المعتزلة أنفسهم مطالبين بأن يعقدوا الصلة بين الدين والعقل . وكان هذا أمراً طبيعياً وضرورياً بعد أن كان قد انقضى على ظهور الإسلام قرن من الزمان ، لم يكن الناس فيه في حاجة إلى مناقشة العقيدة ، لأنها كانت متمكنة من نفوسهم . فلما انقضى ذلك العهد ، وأخذت أفكار ومذاهب اعتقادية لدى أبناء الشعوب التي دخلت في الإسلام ، تظهر بشكل مهدد للعقيدة الإسلامية ، كان لا بد من إبراز العقيدة الإسلامية مدعومة بالعقل والمنطق ، حتى تسد الطريق على هؤلاء .

على أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن المعتزلة أدخلوا الفلسفة اليونانية في العقيدة الإسلامية ، بل الأمر لم يتجاوز تأثيرهم بوسائل التفكير ومناهجه التي اصطنعتها هذه الفلسفة ، واستغلوها فيما كانوا بصدد من شرح هذه العقيدة والدفاع عنها . وإلا فإنهم كانوا يرفضون محتوى تلك الفلسفة ^(١) ، وينقضونه في كثير من الأحيان . ويؤكد هذا ما يروى من أن إبراهيم النظام — وهو من كبار المعتزلة — كان حاضراً مجلساً لجعفر البرمكي ، فذكر جعفر أرسططاليس ، فقال النظام : قد نقضت عليه كتابه . فقال جعفر : كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه ؟ فقال : إنما أحب إليك أن أقرأه : من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً وينقضه عليه ^(٢) .

ولأن المعتزلة هؤلاء استقطبوا الحياة الفكرية الإسلامية والأدبية منذ أوائل القرن الثاني الهجري حتى أواخر القرن الرابع فإنهم جديرون منا بوقف مليء ببعض الشيء .

(١) انظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ص ٤٥ .

(٢) أحمد بن يحيى المرتضى : المنية والأمل — حيدر آباد ١٩٠٢ — ص ٢١ .

وقبل أن يظهر المعتزلة في ساحة النشاط الفكري والجدل الديني كان بعض الفقهاء قد لاحظوا أن في القرآن الكريم آيات يفهم من ظاهرها أن الإنسان لا يملك من أمر نفسه شيئاً ، وأخرى تجعله مختاراً لأعماله ومستولاً عما تقترب يده . آيات تدل على الجبر ، وأخرى تدل على الاختيار . وإلى جانب هذه وتلك آيات أخرى ينحو ظاهرها إلى تجسيم الخالق عز وجل . وهذه هي الآيات التي سميت بالمتشابهات .

وإلى عهد عبدالله بن عباس ومن أخذ عنه من التابعين لم يكن هناك أي ميل إلى بحث هذه القضايا . إذ كان الإيمان ما زال غصاً في النفوس فلم تجد ضرورة ملحة لهذا البحث . ولكن مع مضي الوقت أخذ الجدل حول هذه القضايا يظهر شيئاً فشيئاً ، وانتهى بالناس إلى الانقسام حولها إلى فريقين متعارضين ، فريق يقول بحرية الإنسان وإرادته لأعماله ، وأنه مخير فيما يصنع . وقد سموا بالقدرية ؛ وفريق يذهب إلى أن الإنسان مجبر في أعماله ولا اختيار له فيها . ومن ثم عرف هذا الفريق باسم الجبرية ، كما عرف كذلك باسم الجهمية ، نسبة إلى زعيمه جهنم بن صفوان .

والذين انتهوا إلى أن الإنسان مختار ذهبوا إلى تأويل آيات الجبر بما لا يتعارض مع وجهة نظرهم ، والذين انتهوا إلى أن الإنسان مجبر أولوا آيات الاختيار بما يتفق ووجهة نظرهم .

ثم تطرقوا إلى مشكلة أخرى فيما يتعلق بالقرآن الكريم من حيث هو كلام الله ، أهو قديم أم محدث ؟ وقد جرهم هذا إلى بحث أعم في صفات الله تعالى ، أهو ذاته أم أنها غير ذاته . ثم إلى مشكلة أخرى هي : هل يكون - سبحانه - مرثياً في الآخرة ؟ وهل يتكلم حقيقة ؟

وفي هذا المناخ من الجدل الديني ، وما كانت الفرق ذات الطابع السياسي والديني ، كالموليين والخواارج والمرجئة ، قد طرحته من أفكار وآراء

متعارضة - في هذا المناخ المضطرب بشئى النظريات الدينية والسياسية ، وبما كان قد أخذ يبرز من المعتقدات الدينية القديمة لدى الشعوب التي دخلت في الإسلام ، ظهر المعتزلة لكي يواجهوا كل هذه القضايا المطروحة ، ولكي يطرحوا فيها جميعا وجهة نظر من خلال مجموعة المبادئ التي انتهوا إليها .

- ٦ -

والآن ، هل كان المعتزلة فرقة دينية أم حزبا سياسيا ؟

تختلف الروايات حول مبدأ ظهور هذه الفرقة والسبب في تسميتها بهذا الاسم . ولكن تظل الرواية الراجحة هي التي تتعلق بحادثة واصل بن عطاء ، الذي سيصبح أول زعيم لهذه الفرقة ، وأستاذه الحسن البصري . وتذهب هذه الرواية إلى أن رجلا دخل على الحسن البصري فقال له : يا إمام الدين ، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر ، مرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج . وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجثة الأمة ؛ فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟ فتفكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ، ولا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ؛ لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد ، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن . فقال الحسن عند ذاك : اعتزل عنا واصل ، ومن هنا سمي ه وأصحابه معتزلة ^(١)

وقضية الحكم في مرتكب الكبيرة قضية دينية من الطراز الأول ، ولكنها كانت في الواقع قد أصبحت في ذلك الوقت قضية سياسية كذلك . ذلك أنه على

(١) الشهرستاني : الملل والنحل - القاهرة ١٣١٧ - ١٨ ص ١٨٦ فما بعدها .

أساس من هذا الحكم حدد كل حزب من الأحزاب المتصارعة سياسيا موقع الأحزاب الأخرى . فالعلويون يتهمون الأمويين منذ عهدهم الأول بقتل علي ، ويتهمون الخوارج بالانتفاض عنه وتركه وحيدا يواجه مصيره . والأمويون يلعنون عليا على المنابر ، ويرون في سكوته على مقتل عثمان جريمة ، والخوارج يكفرون عليا لقبوله مبدأ التحكيم . كما يكفرون الذين حاربوه . والمرجئة لا يقطعون بمن من هؤلاء الأحزاب هو على حق أو على خطأ ؛ فكلهم مؤمنون أول الأمر وآخره ، والله وحده هو الذي يفصل بينهم يوم القيامة . وهنا تبرز القيمة الجديدة لرأي واصل بن عطاء في مرتكب الكبيرة من الوجهة السياسية . لا يكفر فريقا من هؤلاء على الإطلاق . كما لا يبريء فريقا على الإطلاق ، بل ينتهي إلى أن أحد الفريقين فاسق لا محالة ، ولكن دون تعيين . ويوشك واصل بهذا الحكم أن يسقط الأمويين والعلويين جميعا .

ومن هنا يذهب البعض إلى أن كلام واصل في شأن مرتكب الكبيرة ، وإنزاله إياه في منزلة الفاسق . إنما يفسر من خلال المنهج السياسي الذي كان بمثابة التمهيد لقيام الحكم العباسي ، وأن حركة واصل وأوائل المعتزلة تمثل الفكرة الدينية الرسمية للحكومة العباسية ^(١) . ونحن وإن كنا لا نعرف لواصل صلة بالعباسيين ودعاتهم في مرحلة الإعداد لثورتهم ، فإننا نؤيد هذا الرأي - وتأييده الشواهد التاريخية - من خلال ما تتمتع به المعتزلة من نفوذ في ظل العباسيين منذ خليفتهم الثاني أبي جعفر المنصور . ويمكننا أن نقول إن العباسيين ربما وجدوا في موقف المعتزلة الفكري ما يدعم كيانهم وشرعية حكمهم من جهة الحكم الفقهي . ذلك أنهم وجدوا فيه سنداً لهم ضد فقهاء السنة الذين أنكروا هذه الشرعية . ومن ثم احتضن العباسيون المعتزلة .

ولعل هذا ما جعل بعض الدارسين يلتفت إلى أن صفة المعتزلة كانت تطلق

(١) انظر أدب المعتزلة ، ص ١٢٩ وقد ذهب نايبرج Nyberg إلى أن دعوة المعتزلة كان وراءها تواطؤ بينهم وبين العباسيين (انظر : شارل بلات : الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ، ترجمة إبراهيم الكيلاني - دمشق ١٩٦١ - ص ٢٤٨) .

على العباسيين أنفسهم قبل أن يتولوا الخلافة ، وذلك نتيجة للموقف الذي اتخذوه عندما خرجت دعوتهم من السر إلى العلن ، حيث آثروا اتخاذ طريق وسط محايد بين العلويين والأمويين فيما كان بينهم من صراع . فهم من أجل اعتزالهم هذا عن الدخول في هذا الصراع سموا معتزلة ^(١) .

ومهما يكن من شيء فإن المعتزلة أصحاب واصل بن عطاء كانت لهم مكانتهم لدى العباسيين . وكان عمرو بن عبيد صديق واصل منذ البداية ، واعظا للمنصور . وكان المنصور - على جبروته - يبيكي بين يديه .

روى الجاحظ ^(٢) وابن قتيبة ^(٣) أن عمرو بن عبيد دخل على المنصور يوما فرأى عنده فتى لم يعرفه ، فسأله المنصور : يا أبا عثمان ! أتعرفه ؟ قال لا . فقال المنصور : هذا ابن أمير المؤمنين وولي عهد المسلمين . فقال له : قد رضيت له أمرا يصير إليه إذا صار ، وقد شُغِلْتَ عنه . فبكى المنصور ، ثم قال : عظمي يا أبا عثمان ! فقال : إن الله قد أعطاك الدنيا بأسرها ، فاشتر نفسك منها ببعضها ، فلو أن هذا الأمر الذي صار إليك بقي في يدي من كان قبلك لم يصل إليك . واذكر ليلة تَمَخَّضُ عن يوم لا ليلة بعده ! فوجم أبو جعفر من قوله ، فقال له الربيع : يا عمرو ! غممت أمير المؤمنين ! فقال عمرو للمنصور : إن هذا صحبك عشرين سنة لم ير لك عليه أن ينصحك يوما واحدا ، وما عمل من وراء بابك بشيء من كتاب الله ولا سنة نبيه . قال أبو جعفر : فما أصنع ؟ ! قد قلت لك : خاتمي في يدك ، فتعال وأصحابك فاكفني . قال عمرو : ادْعُنَا بَعْدَ لَكَ تَسْخُ أَنْفُسَنَا بِعَوْنِكَ ! يبابك ألف مظلمة ، اردد منها شيئا نعلم أنك صادق .

هكذا كانت جرأة عمرو بن عبيد على المنصور ، وهكذا يدعوه المنصور

(١) انظر بروكلمان : نفسه ص ٤٤

(٢) البيان والتبيين ٤/٦٤ - ٦٥ .

(٣) عيون الأخبار - ط دار الكتب - ٢٨ ص ٣٢٧ .

هو وأصحابه لكي يكونوا المتصرفين في شئون الدولة باسمه . ويبدو من ظاهر العبارة أنه كان قد دعاه إلى ذلك من قبل . ولكن عمرواً وأصحابه – فيما يبدو – لم يكونوا طامعين في السلطان . والحق لقد كان عمرو وواصل طرازاً عالياً في عفة النفس والتقشف . على الرغم من أن خاتم الدولة كان يعرض عليهما .

ولما مات عمرو بن عبدة رثاه المنصور ، فكانت الحادثة الأولى ، ولعلها الأخيرة من نوعها . أن يرثي الخليفة واحداً من الناس .

قال المنصور :

قبرا مررت به على مرّان	صلى الإله عليك من متوسّد
عبد الإله ودان بالقرآن	قبرا تضمن مؤمناً متخشعاً
فصل الحديث بحجة وبيان	وإذا الرجال تنارعوا في شبهة
أبقى لنا عمرواً أباً عثمان	ولو ان هذا الدهر أبقى صالحاً

ويقول الجاحظ إنه بعد وفاة ابن أبي ليلى وعمرو بن عبدة قال أبو جعفر المنصور : ما بقي أحد يستحي منه ^(١) .

وقد كان بشار بن برد الشاعر يجتمع في بيت الأزدّي هو ومجموعة من المثقفين كانت تضم واصل بن عطاء وعمرو بن عبدة وعبد الكريم بن أبي العوجاء (الذي قتل فيما بعد بسبب زندقته ووضع الأحاديث المكدوبة – على نحو ما عرفنا) وصالح بن عبد القدوس (الذي قتل فيما بعد كذلك بسبب زندقته) . وكانوا يتجادلون فيما بينهم ، ثم انتهى الأمر إلى أن انقسموا فريقين : فواصل وعمرو صارا إلى الاعتزال ، وصالح وعبد الكريم آثرا مذهب الثنوية (أي القول بالنور والظلام بوصفهما أصلاً للكون) . أما الأزدّي فقد أخذ بمذهب التناسخ ، وأما بشار فقد رفض الجميع وتزندق على هواه ،

(١) البيان والتبيين ٦٤/٢ .

ومال إلى التشيع والقول بالرجعة (أي رجعة علي والأمويين قبل يوم القيامة واقتصاصه منهم ، ونشر العدالة بين الناس) .

وكان بشار— كما يقول الجاحظ ^(١) — كثير المدح لواصل بن عطاء ، قبل أن يدين بشار بالرجعة ، ويكفّر جميع الأمة . وكان قد قال في تفضيله على خالد ابن صفوان وشبيب بن شيبّة والفضل بن عيسى ، يوم خطبوا عند عبدالله بن عمرو بن عبد العزيز ، والي العراق :

تكلّفوا القول والأقوام قد حَفَلُوا وحبّروا خطبا ، ناهيك من خطب
فقام مرتجلا تغلي بداهته كمرّ جبل القين لما حَفَّ باللهب
وجانب الرأ ^(٢) لم يشعر به أحد قبل التصفح والإغراق في الطلب

فلما انقلب بشار عليهم هجا واصلا بقوله :

ما لي أشابع غزّالا له عنق كنقنيّ الدوّ ^(٣) إن ولّى وإن مثلا
عنق الزرافة ما بالي وبالكـم أتكفّرون رجالا أكفروا رجلا ؟

فلما هجا واصلا و صوب رأي إبليس في تقديم النار على الطين ، وقال :

الأرض مظلمة والنار مشرقة والنار معبودة مُدُّ كانت النارُ
وجعل واصل بن عطاء غزالا ، وزعم أن جميع المسلمين كفروا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقليل له : وعلي أيضا ؟ فأنشد :

وما شر الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذي لا تصبّحينا

قال واصل بن عطاء عند ذلك : « أما لهذا الأعمى الملاحد المُشنّف المكنّى بأبي مُعَاذٍ من يقتله ؟ ! أما والله للولا أن الغيلة سجية من سجايا

(١) نفسه ٢٤/١ .

(٢) كان واصل يتجنب حرف الراء في كلامه للشفة فاحشة لديه في نطقه إياه .

(٣) النقيق : ذكر النعام ، والدو : الغلاة .

الغالية ، لبعثت إليه من يبيع بطنه على مضجعه ، ويقتله في جوف منزله وفي يوم حفله ، ثم كان لا يتولى ذلك منه إلا عُقَيْلِيٌّ "أو سَدُوسِي" (١) .

ولما بلغ هذا القول بشارا حسبه تحريضا عليه ، فترك بغداد ولم يعد إليها إلا بعد وفاة واصل في سنة ١٣١ هـ .

وقد انبرى للرد على بشار شاعر المعتزلة صفوان الأنصاري وغيره .
ويعيننا هنا مما قال الأبيات التالية ، نجتزئ بها لما لها من مغزى خاص بحركة الاعتزال ومداها في ذلك الوقت . يقول صفوان (٢) :

مَتَى كَانَ غَزَّالٌ لَهُ يَا ابْنَ حَوْشَبٍ
غَلَامٌ كَعَمْرٍو أَوْ كَعَيْسَى بْنِ حَاضِرٍ
أَمَّا كَانَ عَثْمَانُ الطَّوِيلُ ابْنُ خَالِدٍ
أَوْ الْقَرَمُ حَفْصٌ "نُهْيَةٌ لِلْمُخَاطَرِ" (٣)
لَهُ خَلْفٌ شَعْبُ الصِّينِ فِي كُلِّ ثَغْرَةٍ
إِلَى سَوْسِهَا الْأَقْصَى وَخَافَ الْبَرَابِرَ
رِجَالٌ دُعَاءٌ لَا يَفْلُ عَزِيمَتُهُمْ
تَهْكُمُ جِبَارٌ وَلَا كِيدُ مَاكِرٍ
إِذَا قَالُوا مُرُّوا فِي الشِّتَاءِ تَطَوَّعُوا
وَإِنْ كَانَ صَيْفٌ لَمْ يُخَفْ شَهْرُ نَاجِرٍ
بِهَجْرَةٍ أَوْطَانٍ وَبِذَلٍ وَكُلْفَةٍ
وَشِدَّةٍ أخطَارٍ وَكَدِّ الْمَسَافِرِ
فَأَنْجَحَ مَسَاعِيَهُمْ وَأَنْقَبَ زَنْدَهُمْ
وَأَوْزَى بِفَلَجٍ لِلْمُخَاصِمِ قَاسِرٍ

(١) البهان والتبيين ١٦/١ .

(٢) نفسه ٢٥/١ .

(٣) النُهْيَةُ : النهاية ، والمخاطر : الذي يخاطر غيره ، أي يراهنه .

ومن هذه الأبيات يتضح لنا أن واصلا زعيم المعتزلة كان له أنصار متكلمون مثله ، كعمرو بن عبيد ، وعيسى بن حاضر ، وعثمان الطويل ، وحفص الفرد ، وغيرهم من الدعاة لمذهب الاعتزال ، وأن هؤلاء الدعاة كانوا ينتقلون في كل آفاق الدولة الإسلامية ، يجادلون عن مذهبهم ، ويكسبون أنصارا له ، من بلاد الصين شرقا إلى طنجة في بلاد المغرب (السوس الأقصى) . وأن هؤلاء الدعاة كانوا لا يعصون لواصل أمرا ، فإذا أمرهم بالخروج شتاء أو صيفا لم يمنعهم قر الشتاء ولا حر الصيف . إنهم دائما على استعداد للبذل ، وتحمل المشاق والأخطار ، لا يوهن من عزيمتهم ما قد يلقون من تهكم المتجبرين بهم ، وكيد الماكرين لهم .

ومعنى هذا أن مذهب الاعتزال لم يكن مجرد موقف شخصي لفرد أو لمجموعة صغيرة متجانسة عقليا في بيئة البصرة ، بل كان دعوة ينشط الدعاة في نشرها على أوسع نطاق ، عن طريق الجدل والحجاج . ويقال ^(١) إن الآخذين بالاعتزال في « تاهرت » ^(٢) بعد سقوط الأمويين بلغوا ثلاثة آلاف رجل . وهذا يؤكد ما ورد في كلام صفوان ، ويتأكد به .

ونعود إلى السؤال الذي طرحناه في أول هذه الفقرة ، وهو : هل كان المعتزلة فرقة دينية أم حزبا سياسيا ؟ فنقول : من الواضح الآن أنهم كانوا فرقة دينية ، تسعى إلى نشر معتقداتها وآرائها في قضايا الاعتقاد التي كانت مطروحة من قبل الفرق الدينية والأحزاب السياسية الأخرى ، ولكنهم ما لبثوا — بعد أن احتضنهم العباسيون — أن صاروا الممثلين لإيديولوجية الدولة الجديدة : ومن ثم صار لهم نفوذهم السياسي .

(١) انظر : أدب المعتزلة ، ص ١٢٩ ، وضحي الإسلام ٩٢/٣ .

(٢) مدينة بالغرب ، قرب تلمسان . وكان واصل قد بعث من أتباعه عبدالله بن الحارث إلى المغرب ، كما بعث حفص بن سالم إلى خراسان ، والقاسم إلى اليمن ، وعثمان الطويل إلى أرمينية ، والحسن بن ذكوان إلى الكوفة ، وأيوب إلى الجزيرة ، فالتف حولهم خلق كثير .

وهذا الانسجام بين الدولة العباسية والمعتزلة يبدو لنا — على المستوى الحضاري — مفهوما وطبيعيا للغاية . إذ كان منطلق هذه الدولة — كما عرفنا من قبل من ظروف نشأتها ومن إيديولوجيتها — إسلاميا رحبا ، تريد به أن تستوعب الشعوب التي دخلت في الإسلام إلى جانب العرب ، وأن تتمكن بذلك للفكر الإسلامي المتطور الذي يستطيع أن يواجه هذه النقلة الحضارية الجديدة بكل أعبائها . وكان المعتزلة هم تلك الفرقة من المسلمين المتطهرين وأصحاب التفكير المتفتح الجديد في قضايا العقيدة ، في الوقت نفسه . الذين استطاعوا أن يتحملوا عبء هذه النقلة الحضارية الجديدة . دون أن يتركوا زمام العقيدة الإسلامية غلت من أيديهم . ومن هنا اجتمعت كلمة الدولة وكلمة المعتزلة على حرب الزندقة وكل المذاهب والعقائد الدينية الهدامة ، في الوقت الذي ضيقوا فيه الخناق كذلك على المتزمتين الحرفيين .

— ٧ —

وقد ظل الجيل الأول من المعتزلة . جيل واصل وعمر بن عبيد وأصحابهما . بعيدا عن مواقع النفوذ والسلطان ، مكتفين بصلاتهم الشخصية بالخلفاء . ونفوذهم المعنوي لديهم . إلى أن ولي المأمون الخلافة ، وكان محبا للعلم شغوفا بالدرس والاطلاع ، فأنشأ بيت الحكمة ، وجلب إليه المصنفات في كل لغة ، وعكف المترجمون على ترجمتها ، فأنهمك في تدارس هذه الثقافات الوافدة . ووجد فيه المعتزلة أكبر نصير لهم ، حتى ليكن أن يقال إن عصر المأمون كان عصر المعتزلة الذهبي .

والمعتزلة في عهده لم يبقوا — كسابق عهدهم — بعيدين عن ممارسة السلطة ، بل ظهر منهم أحمد بن أبي دؤاد الذي استوزر للمأمون وللمعتصم والواثق من بعده ، وكان نافذ الكلمة لديهم جميعا .

وقد شاء المأمون أن يعقد مجلسا يضم كل أصحاب المذاهب والنحل ، ويجري فيه الحوار بينهم بكل حرية ، ويكون الجدل وسيلة للإقناع والاقتناع .

ولعله شاء بهذا أن يصفى ما بين الناس من خلافات : وأن يصل بهم إلى فكر موحد . ولكن يبدو أن هذه التجربة قد أخفقت .

لم يكن المأمون يتحمس بصفة خاصة في مذهب الاعتزال إلا للقول بخلق القرآن ، وكان يظن أنه متى أعلن رأيه للعلماء وفقهاء الأمة أجابوه إلى إعلان رضاهم به ، ولكن كانت النتيجة على عكس ما قدر ؛ فقد تكلموا فيه ، وقالوا إنه بدعة ، وغلا بعضهم في ذلك فقال بكفر من ذهب إلى أن القرآن مخلوق ^(١) . وهكذا برز الخلاف أشد وأعنف مما تصور المأمون ، وكان هذا سبباً في إخفاق تجربته .

ولما أيقن المأمون من إخفاق تجربته اتجه إلى حمل المخالفين له من الفقهاء وأهل السنة على القول برأيه ، مستغلاً في هذا سلطانه الخاص . فبينما كان في غزوته الصيفية في عام ٢١٨ هـ بعث برسالة إلى إسحق بن إبراهيم ، عامله على بغداد ، يهاجم فيها أولئك المعارضين ، وينسبهم إلى التظاهر الكاذب ، ويطعن في صدق عقيدتهم ، ثم يأمر بجمع القضاة وامتحانهم فيما يقولون ويعتقدون في خلق القرآن وأنه محدث ، كما طلب إليه أن يشخص إليه نفراً من كبار مشايخ الجمهور حتى يمتحنهم بنفسه . وجمع إسحق نحو ثلاثين رجلاً من هؤلاء العلماء وراح يطرح على كل منهم هذا السؤال : ما تقول في القرآن ، أهو مخلوق أم لا ؟ والكاتب يسجل ما يجيب به كل منهم ؛ فبعضهم يقر بأنه مخلوق ، وبعضهم يداور في إجابته ، وبعضهم ينكر أنه مخلوق . وحين اطلع المأمون على هذه الأقوال عاد فأرسل إلى إسحق رسالة يكشف فيها نقائص كل واحد من أولئك المعارضين ، ثم يأمره بأن يمنح بشر بن الوليد وإبراهيم بن المهدي فرصة للتوبة والرجوع عن موقفهما ، فإن تابا أشهر أمرهما ، وإلا قتلهما . أما من عداهما ممن ظلوا على موقفهم في إنكار أن القرآن مخلوق فقد طلب إلى إسحق أن يشخصهم إليه مصفدين في الأغلال . وحين أعاد إسحق إجراء

(١) انظر محمد الحضري : تاريخ الأمم الإسلامية ص ٢١١ .

الامتحان لم يبق من المنكرين لخلق القرآن سوى اثنين ، هما أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح ، فبعث بهما إسحق إلى طرسوس ، ثم ألحق بهما بشر بن الوليد حين أعلن أنه أكره على الموافقة على القول بخلق القرآن . وعندما كانوا في طريقهم إلى طرسوس بلغهم - وهم في الرقة - وفاة المأمون ، فأقامهم والي الرقة بها . ثم أعيدوا إلى بغداد (١) .

وقد عرفت هذه الأحداث جميعاً بمحنة خلق القرآن .

وفي هذا العهد كان جيل جديد من كبار المعتزلة المتصلين بالخليفة أوثق الاتصال قد أخذ يلمع ويهيمن على الحياة العقلية ، حتى صارت مبادئ الاعتزال مطروحة لا على مستوى الطبقة ذات الثقافة الدينية العالية فحسب ، بل على المستوى الشعبي (٢) كذلك . وفي مقدمة هؤلاء - سوى الوزير أحمد بن أبي دؤاد - أبو الهذيل العلاف ، وثُمّامة بن أشرس ، وبشر بن المعتز ، وإبراهيم النظام ، ثم أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ .

واستمر نفوذ المعتزلة قويا بعد وفاة المأمون ، إذ كان أخوه المعتصم ، الذي ولي الخلافة بعده ، يسير على نهجه ويعتق مبادئه ، وظل أحمد بن أبي دؤاد نافذ الكلمة عنده . حتى إذا كانت خلافة الواثق بلغ مذهب الاعتزال - بوصفه مذهب الدولة الرسمي - أقصى حالات انتشاره ؛ إذ كان الواثق - كأبيه وعمه - شديد الحماسة لهذا المذهب ، فحمل الناس على القول بخلق القرآن ، ولم يكتف بالفقهاء والقضاة في كل الأمصار ، بل كان يأمر القضاة بامتحان الناس في مسألة خلق القرآن ، ورفض شهادة من يقول بغير ذلك ، وإنزال العقاب به .

(١) الخصري : نفسه ٢١١ - ٢١٥ .

(٢) من أقوى ما يدل على هذا ما روى من أن لصاً لقي أبا الهذيل العلاف فأمسك بمجامع جيبه (الجيب فتحة الرقبة) وقال له : انزع ثيابك ! فقال أبو الهذيل : استحالت المسألة . قال : وكيف ؟ قال : تمسك بموضع النزاع وتقول لي انزع ، ألنزع من ذيله أم من جيبه ؟ قال : أنت أبو الهذيل ؟ قال : نعم . فتركه (ضحى الإسلام ١٠١/٣) .

وعلى هذا النحو اتسع نطاق المحنة ، وأوذى بسببها خلق كثير ، فأثار ذلك حفيظة أهل السنة ، وعمق سخطهم على المعتزلة ، وأوشكت هذه المحنة أن تصيب الأمة بكارثة .

وقد جاء وقت مل فيه الواثق نفسه هذه المشكلة ، ولكنه لم يكن يجد منها مخرجاً . وقد انتقل الأمر فيها من الجدل إلى الهزل ، حتى ليقال ^(١) إن عبادة المضحك دخل على الواثق فقال له : يا أمير المؤمنين ! أعظم الله أجرك في القرآن . قال : ويلك ! القرآن يموت ؟ ! قال : يا أمير المؤمنين ، كل مخلوق يموت بالله . يا أمير المؤمنين ، من يصلي بالناس التراويح إذا مات القرآن ؟ فضحك الواثق وقال : قاتلك الله ! أمسك !

وإذا كان الواثق لم يجد مخرجاً من هذه الأزمة فإن المتوكل ما كاد يلي الخلافة حتى قام بانقلاب فكري على الاعتزال ، وضرب المعتزلة في أشخاصهم ضربة عنيفة ، فأقصاهم عن مراكز القضاء والإفتاء ، واستصفى أموالهم ، وزج بهم في السجون .

هنالك تضعضع المعتزلة ، وانكمش نشاطهم ، في حين علا صوت أهل السنة ، وراحوا ينفثون أحقادهم القديمة على المعتزلة ، هجاء وسباً وتجريحا بل تكفيرا .

وفي مقابل هذا « أظهر الميل للمحدثين - أي فقهاء السنة - ووقف بجانبهم » ، فاستقدم المحدثين إلى سامرا ، وأجزل عطاياهم ، وأكرمهم ، وأمرهم بأن يتحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية . وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرصافة ، فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس ، وجلس أخوه في جامع المنصور ، فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس ، وتوافر دهاء الخلق للمتوكل ، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له ... ثم أمر نائب مصر أن يحلق

(١) الحضري : نفسه ٢١٧ .

لحبة قاضي القضاة بمصر أبي بكر محمد بن أبي الليث (وهو الذي عذب الناس في المحنة) ، وأن يضربه ويطوف به على حمار ، ففعل ^(١) .

وقد انبرى الشعراء لمدح المتوكل . منددين بأهل البدع (يقصدون المعتزلة) ، نافثين ما تراكم في صدورهم من حقد عليهم ، مبتهجين بظهور أمر السنة .

ومن هذا ما قاله أبو بكر بن الحجازة ، من قصيدة يمدح بها المتوكل :

و بعد فلان السنة اليوم أصبحت	معززة حتى كأن لم تُدَلَّ
تصول وتسطو إذ أقيم منارُها	وحط منارُ الإفك والزور من عل
وولى أخوال الإبداع في الدين هاربا	إلى النار يهوي ، مدبراً غير مقبل
شفى الله منهم بالخليفة جعفر	— خليفته ذي السنة — المتوكل
خليفة ربي ، وابن عم نبيِّه	وخير بني العباس من منهم ولي
وجامع شمل الدين بعد تشتت	وفاري رءوس المارقين بمنصل

وللبحتري في المتوكل مدائح كثيرة . وهو في إحداها يشير إلى هذا التغيير الذي سم على يديه ، فيقول :

قل للخليفة جعفر المتوكل ابن المعتصم	المُرْتَضَى ابن المُجْتَبَى
والمنعم بن المنتقم	أما الرعية فهي من
أمان عدلك في حرم	يا باني المجد الذي
قد كان قوَّض فانهدم	اسلَّمْ لدين محمد
فإذا سلمت فقد سلم	نيلنا الهدى بعد العمى
بك ، والغنى بعد العدم	

وحين نذكر البحتري في هذا السياق ، أي في وقوفه إلى جانب السنة ،

(١) ضحى الإسلام ١٩٨/٣ .

ينبغي أن نتذكر كذلك الصراع الأدبي الذي استفاض في ذلك الوقت حول القدماء والمحدثين ، وكيف أن شعر البحري كان يرضي أصحاب النزعة القديمة التقليدية . والسبب هو أن البحري كان - في تصورهم - لا يخالف في شعره عن سنن الشعراء القدامى ومناهجهم في القول .

على كل حال تضعضع المعتزلة أمام هذه الحملة الضارية ، في حين علا صوت فقهاء السنة الذين احتلوا أماكنهم الرسمية في الدولة .

على أن هذا الانقلاب لم يستأصل شأفة المعتزلة نهائياً ، ولا هو قضى قضاء مبرما على منهجهم الفكري ، وعلى ما كانوا طوال أكثر من مائة عام قد رسخوه في مجتمع المثقفين من نزعة عقلية أعدت حتى أهل السنة أنفسهم . ذلك أنه بالإضافة إلى من طالت أعمارهم من طبقة المعتزلة الذين برزوا في منعطف القرن الثاني والثالث ظهرت طبقة جديدة من تلاميذهم ، « استطاعوا أن يكونوا لهم فلسفة ، أو - كما اصطلح القدماء - فرقة نسبت إليهم . وفي مقدمتهم الجاحظ المتوفي سنة ٢٥٥ ، وهو تلميذ النظام ، وكان واسع الثقافة ، إذ لم يترك ثقافة أجنبية إلا اطلع عليها ، وخاصة الثقافة اليونانية وما يتصل بها من الفلسفة الطبيعية والمنطق . وقد ظل يدافع عن المعتزلة ويجادل خصومهم جدالاً عنيفاً . وله في ذلك كتاب مستقل سماه : فضيلة المعتزلة » ^(١) . وعرف القرن الثالث ممن عاصروا الجاحظ أو جاءوا بعده أبا يعقوب بن الشحام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وتلميذه أبا الحسين عبد الرحيم بن الخياط ، كما عرف أبا علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجُبَّائي ، وابنه أبا هاشم ، وتلميذه أبا الحسن الأشعري .

نعم ، كان الأشعري معتزلياً ، « وقد ظل على مذهب المعتزلة أربعين عاماً ، كان يختلف فيها إلى حلقات أستاذه أبي علي الجبائي » ^(٢) ، ولكنه انشق

(١) شوقي ضيف : العصر العباسي الثاني ، ص ١٧٢ .

(٢) نفسه ، ص ١٧٧ .

أخيرا واتخذ لنفسه مذهباً وسطاً بين الاعتزال والسنة ، اجتذب إليه كثيراً من أهل السنة .

وهنا يتضح لنا ما ذكرناه من أن المعتزلة كان لهم تأثيرهم غير المباشر على أهل السنة أنفسهم ، أو — إذا شئنا الدقة — على الفئات ذات الفكر التقدمي من أهل السنة ، دون الفئات الحرفية التقليدية .

إذن فقد ظل للمعتزلة وجودهم في القرن الثالث ، وتأثيرهم المباشر وغير المباشر في الحياة العقلية لدى المسلمين . ولكنهم كانوا قد فقدوا نفوذهم وسلطانهم الذي مارسوه عندما كانت الدولة تحتضنهم وترى فيهم المعبر عن إيديولوجيتها .

وقد يبدو غريباً للوهلة الأولى أن يتخلى العباسيون عن المعتزلة . ولكن يبدو أن الدولة كانت قد استنفدت أغراضها من مؤازرتهم ، كما أن الظروف السياسية التي واجهتها في القرن الثالث وأوائل القرن الرابع ، والثورات التي أنهكت قواها ، مثل ثورة بابك الحارمي وثورة الزنج وثورة القرامطة ، وظهور الدويلات شبه المستقلة ، التي كانت خالصة للشيعة ، هذا فضلاً عن غلبة العنصر التركي ذي النزعة السنية على الدولة — كل ذلك غير من وضعه الخلافة العباسية ، وجعلها رمزا أكثر منها حقيقة .

حتى إذا استبدت الدولة البويهية بالأمر في القرن الرابع وجد المعتزلة أمامهم فرصة جديدة للانتعاش . حقا إن التشيع كان مذهب البويهيين ، والعداء بين المعتزلة والشيعة قديماً ، ولكنه بين الشيعة والسنة كان أقدم . عند ذاك صفى المعتزلة خلافتهم القديمة مع الشيعة ، ومن ثم تقربوا من الدولة الجديدة ، التي يمكن أن تكفل لهم الحماية ، كما كان شأنهم في الماضي مع العباسيين . ولم يكن غريباً أن يمد البويهيون المتشيعون أيديهم إلى المعتزلة ، وأن يعطفوا على مذهبهم ، فقد رأوا فيهم نصيراً جديداً قوي العارضة ضد خصومهم التقليديين . « ومن هذه الوحدة التي تمت بين الشيعة والمعتزلة ،

قوي مذهب الاعتزال مرة أخرى ، ولقي في ظل بني بويه كثيرا من القبول والتشجيع ، فانتشر بالعراق وخراسان وما وراء النهر ، واعتنقه جماعة من مشاهير الفقهاء ^(١) .

ومن عجب أن تتشابه الأحداث مرة أخرى ، فتؤدي إلى نفس النتائج . ذلك أنه كما غالى الواثق العباسي في حمل الناس جميعا بالقوة على الدخول في الاعتزال فأدى ذلك إلى انتكاسة المعتزلة على أيدي خلفه المتوكل ، قدر للمعتزلة أن يجدوا في البويهيين رجلا خطير الشأن ، قد أصيب بهوس الاعتزال ، هو صاحب بن عباد ، الذي استوزر لمؤيد الدولة البويهي ، ثم لأخيه فخر الدولة . فهذا الرجل قد استطاع — بالإغراء حيناً والتهديد حيناً — أن يحمل معظم الناس على الاعتزال والقبول بخلق القرآن . وعند ذلك سطع نجم المعتزلة ، ولكنه ما لبث هذه المرة أن انطفأ نهائيا . ذلك أن فخر الدولة تنكر لهم على أثر وفاة صاحب ، واستصفى أموالهم ، فتشردوا ولم يجتمع لهم بعدها شمل . وبذلك طوي هذا التاريخ الحافل بالنشاط الفكري الذي كان المعتزلة قطب رحاه .

— ٨ —

والآن ، ما القضايا الرئيسية التي كانت تشكل مذهب الاعتزال ؟

و حين نقول « مذهب الاعتزال » فينبغي أن نغض النظر عن التجاوز في هذا الاستخدام ؛ لأن المعتزلة حين ظهوروا كانت هناك مجموعة من القضايا قد أثبتت — كالجبر ، والاختيار ، والإرجاء ، والمؤمن ، والكافر ، ومرتكب الكبيرة — وكان على المعتزلة أن يحددوا موقفهم منها . ومن جهة أخرى فإن حركة الاعتزال ، التي امتدت حوالى ثلاثة قرون ، قد شهدت — في مراحلها المختلفة — تطورات مختلفة في موقفها من هذه القضايا ، وطرحت — في داخل

(١) أدب المعتزلة ، ص ١٦٣ .

الاعتزال نفسه - وجهات نظر متفاوتة في قربها وبعدها من تصوراتهم الأولى ، حتى قيل إن المعتزلة ليسوا فرقة واحدة بل زادوا على عشرين فرقة . وقد برزت هذه الخلافات عندما اضطر المعتزلة - مع تطور الحياة الفكرية - إلى الدخول في تفريعات تلك القضايا ، التي أبرزت بعض التناقضات في بنائهم الفكري العام .

ومهما يكن من شيء فإن المحاور الرئيسية التي دار حولها فكر المعتزلة هي : التوحيد . والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد سمي المعتزلة أحيانا بأهل العدل والتوحيد ، إشارة للمقولتين الأوليين ، ولكن لم يكن يعد معتزليا صميما من لم يقل بهذه المقولات الخمس .

حول هذه المقولات دار جدل المعتزلة ابتداء ، ثم امتد إلى ما تفرع عنها من مشكلات . وهذه المقولات لاهوتية في صميمها ، ولكن عندما احتك المعتزلة احتكاكا مباشرا بالفلسفة اليونانية (بشقيها الطبيعي وما فوق الطبيعي) امتدوا بنظرياتهم في الفروع إلى القضايا الطبيعية (الكونية أو التكوينية) . وعند ذاك تجاوز المعتزلة دور المتكلمين في الاستدلال العقلي على صحة العقيدة الدينية إلى التفلسف .

وهذا النشاط الفكري الهائل ، الذي قام به المعتزلة على مدى ثلاثة قرون ، قد انعكس في أدبهم ، وكان أبرز في أدبهم الجدلي وفي خطبهم منه في أشعارهم . ذلك أن الشعر يفقد جوهره حين ينقلب إلى لغة جدلية .

- ٨ -

ولنبداً الآن بالحديث عن مقولة التوحيد .

كل المسلمين يؤمنون بعقيدة التوحيد ، ويشهدون أن لا إله إلا الله ، وأنه لا شريك له . والتوحيد أصل من أصول الإسلام الخمسة ، فقيم اقتضى الأمر

أن يتحدث المعتزلة في التوحيد ، وأن يجعلوه رأس مقولاتهم ؟

لقد جرد المعتزلة أنفسهم منذ اللحظة الأولى للدفاع عن العقيدة الإسلامية ، فكان طبيعياً أن يقفوا لمواجهة تلك المعتقدات الثنوية التي جلبتها الشعوب التي دخلت في الإسلام معها ، والتي كانت ما تزال تهجس في نفوسهم ، فإن وجدوا الظرف ملائماً أعلنوها بألسنتهم .

كان لا بد إذن من تأكيد وحدانية الله ، ودفع كل عقيدة تتعارض معها . وكان هذا مبرراً لحماسة المعتزلة في هذا الصدد ، وتنزيههم للخالق سبحانه عن أن يكون معه شركاء أو أن يكون له شبيه . وقد انطلقوا في هذا من قوله تعالى : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) . وحين اصطدم المعتزلة بالآيات الأخرى ، التي تشير في ظاهرها إلى التجسيم والتحييز وكل ما هو من صفات البشر قالوا بضرورة تأويلها بما يتفق وأصل التوحيد والتنزيه ، « فقالوا في قوله تعالى : « وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ » ، غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ، بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ » إن معنى قول اليهود يد الله مغلولة وصفه بالبخل ، وقوله : (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) تعبير مجازي ، يدل على إثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه ؛ وذلك^(١) أن غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه أن يعطي بيديه جميعاً ، فبني المجاز على ذلك . وقالوا في قوله تعالى : (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) لما كان الاستواء على العرش ، وهو سرير المليك مما يردف المليك جعلوه كناية عن الملك ، فقالوا : فلان على العرش ، يريدون مَلِكًا ، وإن لم يقعد على السرير ألبتة^(٢) ..

وقد تفرع عن القول بالتوحيد والتنزيه لدى المعتزلة القول بوحدانية صفات الله تعالى وذاته ، أي أن صفاته هي ذاته . وذلك لأنه لو قيل إن صفات الله تعالى قديمة بقدمه ، وخارج ذاته ، لانتهى ذلك إلى التعدد ، وهو مخالف للوحدانية .

(١) انظروا الزمخشري : الكشاف ٢٢٠/١

(٢) ضحى الإسلام ٢٥/٣ .

ونفرع عنه أيضا إنكارهم أن يكون القرآن قديما ، حتى لا يكون شريكا مع الله تعالى في صفة القدم ، وقولهم لذلك إنه مخلوق . أي مُحدث .

ولما كان المعتزلة قد نفوا — وفقا لمبدأ الوجدانية — صفات التجسم والتميز عن الخالق فقد أنكروا إمكان رؤيته تعالى بالبصر في الآخرة . وقد أيدوا دعواهم هذه بقوله تعالى : (لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) وقوله : (وَآمَنَّا بِجَاءِ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ . قَالَ إِنَّ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَيَّ الْجَبَلُ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَـ وَفَّ تَرَانِي . فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً) . حتى إذا اصطدموا بالآيات التي يشير ظاهرها إلى عكس ما رأوه راحوا — بنفس منهجهم — يؤولونها بما لا يتعارض ووجهة نظرهم . وذلك في مثل قوله تعالى : (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) ؛ فقد أولوه بأن النظر هنا ليس إبصارا بالعين ولكنه من باب التوقع ، كقولك : انا إلى بحيثك ناظر ، أي متوقع له ، مؤمل فيه . ومن هذا وذاك انتهوا إلى أن رؤية المؤمنين لله تعالى في الجنة رؤية معنوية ، تكون بالبصيرة لا بالبصر .

على أن هذه الصورة البسيطة في الاستدلال على الوجدانية وتأكيدها بالحجج العقلية والشواهد النقلية ما لبثت — ابتداء من جيل أبي هذيل العلاف وإبراهيم النظام — أن صارت أكثر تركيبا ، بتأثير اطلاعهم على الفلسفة اليونانية . وليس هنا مجال الدخول في تفاصيل ذلك ، ولكن يعيننا في المحل الأول أن نتعرف على بعض النماذج الأدبية التي تصور لنا موقف المعتزلة في دفاعهم عن مبدأ الوجدانية ، وتصديهم لأصحاب المذاهب الثنوية .

لقد كان المثانية — كما عرفنا — يقولون بأصلين قديمين للوجود هما النور والظلمة ، وإن كل ما ينتمي إلى النور فهو خير ، وأن كل ما ينتمي إلى الظلمة فهو شر ، فتصدى لهم إبراهيم النظام في قطعة لطيفة من الجدل لكي يهدم لهم عقيدتهم .

قال لهم إبراهيم : حدثونا عن إنسان قال قولاً كذب فيه ، من الكاذب ؟ قالوا : الظلمة . قال : فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب وقال : لقد كذبت ولقد أسأت — من القائل « قد كذبت ؟ » فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون . فقال لهم إبراهيم : إن زعمتم أن النور هو القائل « قد كذبت وأسأت » فقد كذب ، لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله ، والكذب شر ؛ فقد كان من النور شر ، وهذا هدم قولكم . وإن قلتم إن الظلمة قالت « قد كذبت وأسأت » فقد صدقت ، والصدق خير — فقد كان من الظلمة صدق وكذب ، وهما عندكم مختلفان ؛ فقد كان من الشيء الواحد شيان مختلفان ، خير وشر — على حكمكم ، وهذا هدم قولكم بقدم الإثنين .

وفي هذا الموقف تتضح قوة عارضة النظام في الجدل ، وفي إثبات بطلان القول بالثنوية . والملاحظ أن النظام في هذا الجدل لم يعتمد — في إفحام خصومه — على أي شواهد عقلية ؛ لأن الاقتناع بالشواهد العقلية يقتضي الإيمان بها من قبل . ولما كان الخصوم هنا على عقيدة مخالفة فإنهم لم يكونوا ليقنعوا بمثل هذه الشواهد . وكانت الوسيلة الوحيدة عندئذ هي إقناعهم عن طريق العقل والمنطق ، وهي الوسيلة التي استخدمها النظام بكل مهارة .

والحق إن المعتزلة جميعاً كانوا يحسنون استخدام هذه الوسيلة ، أعني الاتكاء على العقل والمنطق في جدالهم مع خصومهم . وكتب الفرق مليئة بالمواقف التي تروى عن براعتهم جميعاً في استخدام هذه الوسيلة . وليس هذا النموذج الذي رأيناه سوى واحد منها .

على أن المعتزلة لم يكونوا يحاربون جبهة واحدة ، هي جبهة أولئك المتمسكين بعقائدهم الدينية المجافية لروح العقيدة الإسلامية ، بل كانت هناك جبهة أخرى لها خطرها ، لأنها كانت تضم عدداً كبيراً من فقهاء المسلمين ومن ورائهم عامة الناس ، وهي جبهة أهل السنة .

يتفق أهل السنة مع المعتزلة -- بوصفهم جميعاً مسلمين غيورين -- على مبدأ

التوحيد ، ولكنهم يختلفون معهم في الفروع التي فرعوها عن هذا المبدأ . ومدار هذا الخلاف على إعطاء المعتزلة أنفسهم الحق في التأويل فيما يتصل بآيات الذات والصفات ، معتمدين في هذا على العقل والاستنباط . وقد كن أهل السنة يرون أن معرفة ذات الله تعالى وصفاته فوق طاقة العقل البشري ، وأن تحكيم العقل في هذه الأمور — مع قصوره — قد يؤدي إلى الزلل . ومن ثم ينبغي — عند أهل السنة — الوقوف عند النص . وتقبله كما هو ، دون أن نطرح بعد ذلك أي أسئلة عن الكُنْه والكيفية . أما المعتزلة فقد رأوا « أن العقل البشري قد منح من السلطة والسعة ما يمكنه من إقامة البرهان حتى على ما يتعلق بالله ؛ فلا حدود للعقل إلا براهينه ، ولا زلل ولا خطأ متى صح البرهان » (١) .

وحين نتذكر المحنة أيام المأمون نتذكر كذلك أن السؤال الذي كان يوجه إلى الفقهاء لامتحانهم في القرآن كان : ما تقول في القرآن : أخلق هو أم قديم ؟ فكان جواب فقهاء السنة غالبا هو : القرآن كلام الله . ثم يسكون ، إلا أن يحدث إلحاح عليهم بالإجابة المباشرة عن السؤال . وكان معنى إمساكهم عن الكلام أنهم يرفضون طرح القضية أصلا ، من نفس منطلقتهم الأساسي ، وهو أن الناس مدعوون إلى الإيمان بأن القرآن كلام الله ، دون السؤال عن كيفية هذا الكلام . وكان هذا هو اتجاه جمهور أهل السنة . غير أن إلحاح المعتزلة على القول بخلق القرآن دفع طائفة من الحنابلة — أنصار الإمام أحمد بن حنبل السني — إلى التطرف في الجانب المقابل ، فذهبوا إلى أن « القرآن بحروفه وأصواته قديم . وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغلاف قديمان ، فضلا عن المصحف » (٢) .

وهكذا وجد المعتزلة أنفسهم يحاربون كذلك هذه الجبهة الداخلية القوية بجمهورها ، رافعين راية العقل ، مؤكدين لقدراته وسلطانه .

(١) ضحى الإسلام ٣/٣٩ .

(٢) نفسه ٣/٣٩ - ٤٠ .

وفي رأبي أن القضية الأدبية التي طرحت في العصر العباسي ، والتي استمر الجدل فيها زمنا طويلا ، وهي قضية القديم والحديث — بخاصة في مجال الشعر — لم تكن بمعزل عن هذا الصراع الفكري بين المعتزلة وأهل السنة . فالذين كانوا يفضلون القديم كانوا يرونه الأصل الذي ينبغي أن يحتذى ، والذي لا يجوز الخروج عنه ، ومن ثم رفضوا النزعة العقلية المنطقية التي انعكست في أشعار المحدثين ، وقالوا لهم :

كلفتمونا حدود منطقكم والشعر يغني عن صدقه كذبه

وسوف نرى فيما بعد إلى أي مدى تأثر شعر المعتزلة أنفسهم بهذه النزعة العقلية .

— ٩ —

أما مقولة العدل فهي كمقولة التوحيد ، من حيث هي أصل عام يلتقي عنده كل المسلمين . فالقول بمبدأ العدالة الإلهية المطلقة مشترك بين المعتزلة وغيرهم ، ولكن يبدأ الخلاف في الظهور عندما يفرع المعتزلة بعض القضايا عن هذا الأصل .

وأول هذه القضايا قضية الخير والشر : هل يصنع الخالق سبحانه الخير والشر جميعا أم يصنع الخير فحسب؟ « وكان المعتزلة قد توصلوا إلى أن الخير والشر يمثلان وجودين موضوعيين ، وأن الله — بمعرفته للخير — لا يريد الذي هو عكسه . وتدرج النظام بهذا الرأي الأخير ، مؤكداً أن الله لا يستطيع فعل أي شيء للخلق باستثناء ما هو خير لهم وعادل بذاته . ولقد نشأ اعتراض على هذا ، وهو أن أفعال الله ذاتها تصبح في هذه الحالة محتمة وليست حرة . وأجاب النظام بأنه يعترف بهذه الحتمية ، لا بالفعل وإنما بالقوة ؛ لأن الله تقيده ذاته» (١) .

(١) ديلاسي : الفكر العربي .. ص ١١١

أي أن عدالة الله المطلقة تنطوي في ذاتها على حتميتها ، ومن ثم يمتنع صدور الشر عنها .

وقد ترتب على هذا قولهم بفكرة الصالح والأصلح ، ومؤداها أن الله تعالى لا يعمل إلا ما فيه صلاح للعباد ، وأن كل ما صدر عنه من فعل إنما هو الأصلح ، أو هكذا لا بد أن يكون . لأنه لو كان في علمه ومقدوره ما هو أبداع لأبدعه . فالأصلح إذن هو الغاية المتحققة في الوجود ، وكل حركة الكون ، بكل عناصره وكل ما يحدث فيه ، إنما يحكمها هذا المبدأ ، وهو تحقيق نفع البشرية . ومن ثم فإنه يمتنع أن يصدر عنه سبحانه ما فيه ضرر بالعباد .

ويوازي قضية الخير والشر لدى المعتزلة قضية الحسن والقبح . ومؤداها أن الحسن والقبح يتعلقان بالأفعال ؛ فالفعل يكون حسنا لأنه ينطوي في ذاته على الحسن ، ويكون قبيحا لأنه ينطوي في ذاته على القبح . فالحسن والقبح إذن صفتان ذاتيتان في الأفعال نفسها ، وليستا حكمين يصدران على الأفعال من خارجها . ففعل الكرم حسن في ذاته ، وفعل البخل قبيح في ذاته . ونحن ندرك في ذات الكرم هذه الصفة فنحكم بحسنه ، كما ندرك في ذات البخل هذه الصفة فنحكم بقبحه . فالحسن والقبح كانا هناك قائمين قبل أن ندركهما بعقولنا . والعقل قادر — عندما يواجههما — على التمييز بينهما . إنه لا ينشئهما في الأفعال لإنشاء ، بل يدركهما مجرد إدراك : يدرك الحسن في الكرم ، والقبح في البخل . وقس على هذا سائر الأفعال .

ولكن ما دور الشرع إذن ؟

ذهب المعتزلة إلى أن « الشرع بأمره بأشياء ونهيه عن أشياء ، إنما يتبع في ذلك ما في الأشياء من حسن وقبح . فأمره بالمحافظة على الأنفس والأموال إنما هو لما فيها من حسن ، ونهيه عن القتل والسرقة لما فيهما من قبح ، ومحال أن يعكس فيأمر بالقتل والسرقة ، وينهى عن الأمانة ، لأنه ليس مستقلا في أمره

ونهي ، بل هو تابع فيهما للحسن والقبح الذاتيين ... فالشرع في تحسينه وتقييده للأشياء مخير عنها لا مثبت لها » (١) .

فالشرع إذن يأتي ليؤكد ما هنالك في الأفعال من حسن وقبح ، وهو الأمر الذي يستطيع العقل (بدون الشريعة) إدراكه .

وقد خالف المعتزلة بهذه النظرية عن رأي أهل السنة في أن الفعل الحسن هو ما حسنه الشرع وحثّ عليه وأثنى على فاعله ، والقبيح ما قبحه الشرع ونهى عنه وذم فاعله . فعند أهل السنة تكتسب الأفعال صفة الحسن أو القبح وفقا لما تعتبره الشريعة حسنا أو قبيحا . ومن ثم لا تنطوي الأفعال في ذاتها على الحسن والقبح ، بل يتوقف الأمر على ما تثبته لها الشريعة من هذه الصفة أو تلك . وأبرز أدلتهم على هذا أن القتل حقا قبيح ، ولكنه ليس قبيحا في ذاته ، يكون قبيحا عندما لا يكون قد صدر من المقتول ما يستوجب القتل ، وإلا فإنه يكون حسنا إذا كان قصاصا . فهو قبيح في مرة ، وحسن في أخرى . ولو كان الحسن أو القبح صفة ذاتية في الأفعال نفسها لما تغير .

وقد كان لهذه الفكرة صداها في الأوساط الأدبية ، في القول بأن الألفاظ لا تكون حسنة على الإطلاق ، بل قد تحسن في موضع وتسوء في موضع آخر ، وأن المعول في هذا على وضعها في السياق ، ومدى مناسبتها له .

وتظهر نفس الفكرة بشكل مباشر في قول أبي نواس :

اسقيني حتى تراني حسناً عندي القبيح

فهو يريد أن يشرب من الخمر ما يؤدي به إلى ذهاب عقله ، حيث يفقد عندئذ القدرة على رؤية الأشياء على حقيقتها ، فتختلف القيم ، أو تنقلب رأسا على عقب ، فيصبح القبيح حسنا في نظره . وهذا المعنى يؤكد وجهة نظر المعتزلة في أن العقل هو أداة إدراك الحسن والقبح ، ونحتاج إلى تمحل كثير

(١) ضى الإسلام ٤٧/٣ - ٤٨ .

لو أننا حاولنا أن نفسر المعنى هنا من خلال وجهة النظر المقابلة ، أي أن الأشياء تكون حسنة حيناً وقبيحة حيناً آخر . وعلى كل فإن الجدل العقلي الذي أثاره المعتزلة كان له أثره المباشر وغير المباشر في الشعر العباسي .

وأخيراً فإن أهم ما تفرع عن مقولة العدل على أيدي المعتزلة هو قولهم بحرية الإرادة الإنسانية واختيار الإنسان لأفعاله .

وقد أشرنا من قبل إلى ما كانت فرقة الجبرية أو الجهمية تقول به من أن الإنسان مجبر في أفعاله ولا خيار له فيها ولا حرية . فإذا المعتزلة يأخذون منهم موقف المعارضة ، وينحازون في هذه القضية على التحديد إلى فرقة القدرية ، الذين نفوا القول بأن كل ما يصنعه الإنسان إنما هو مقدر له ، وقالوا بحرية الإنسان في اختياره لما يصنع ، وأثبتوا له الإرادة .

ولم يكن الفكر السني ليقبل هذه الفكرة ، ويقر للإنسان بالإرادة الحرة ، وإنما كان أصحاب هذا الفكر يرون « أن الله مريد لجميع ما كان ، غير مريد لما لم يكن ؛ فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن » ^(١) . أي أن إرادة الإنسان لا تبتدع جديداً ، بل هي متعلقة بإرادة الله سبحانه ، وكل ما يصنعه الإنسان من خير أو شر هو متعلق بهذه الإرادة . فالإنسان مختار في ظاهر الأمر ، والحقيقة أنه لا اختيار . وهو يروح ويغدو ويقوم ويقعد ، ويأتي كل الأفعال ، ولكنه ليس خالق هذه الأفعال ، بل هي مخلوقة له ، وهو منجز لها . وهم يستندون في هذا إلى آية الخلق : (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمِمَّا تَعْمَلُونَ) . ثم إن القول بحرية الإنسان في إرادته ما يعمل يتنافى مع مبدأ الوجدانية ، لأن معناه أن يكون هناك خالق غير الله ، أي شريك له في صفة الخلق .

وفي الجانب المقابل يربط المعتزلة بين حرية الإرادة لدى الإنسان وبين مقولة العدل الإلهي وفكرة الثواب والعقاب . فلو لم يكن الإنسان حراً في إرادته

(١) ضى الإسلام ٥٢/٣ .

وكانت كل أفعاله مخلوقة له من قبل الخالق ، لكان عقابه على المعصية منافيا للعدالة الإلهية ، بل كان ظلما . ولما كان الظلم منتفيا في حق الخالق ، استنادا إلى قوله تعالى : (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ) ، ولما كان فعل الإنسان رهنا بمشيئته واختياره ، استنادا إلى قوله — جل شأنه : (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) ، كان الثواب وكان العقاب : الثواب على الطاعة في اختيار الإنسان الإيمان ، والعقاب على العصيان في اختياره الكفر .

وإذن فالإنسان هو المرید لأفعاله ، الحر فيما يأخذ وفيما يدع ، والمسئول لذلك عما يصنع .

— ١٠ —

ثم نأتي إلى مقولة الوعد والوعيد . وهي في الواقع مرتبطة من جهة بمقولة العدل ، ومن جهة أخرى بمقولة المنزلة بين المنزلتين .

أما من حيث ارتباطها بمقولة العدل فإنهم رتبوا عليها أن الله سبحانه لا بد أن يفي بما وعد به المؤمنين المتقين من ثواب ، وأن ينجز ما أوعده به المذنبين من عقاب . وهم يرون ذلك حتما في الحالين .

وأما من حيث ارتباطها بالقول بالمنزلة بين المنزلتين فذلك من جهة اعتقادهم بأن مرتكب الكبيرة — حتى وإن كان مؤمنا — مصيره إلى النار ، وهو مغلد فيها . ذلك أن مرتكب الكبيرة — عند المعتزلة — ليس بالمؤمن وليس بالكافر . ولكن لما كان التخليد في النار هو ما أوعده الله تعالى به الكافرين ، ولما كان مرتكبو الكبيرة من المؤمنين سيخلدون كذلك في النار ، فقد صار شأنهم شأن الكفار ولا فرق ، أي أنهم مغلدون مثلهم في النار . والعدالة تقتضي أن يكون عقاب المؤمن مرتكب الكبيرة ، الذي هو ليس بكافر مطلق ، غير عقاب الكافر المطلق . لذا ذهب المعتزلة إلى أن عذاب مرتكب الكبيرة يكون أخف من عذاب الكافر ^(١) .

(١) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ٥٦/١ .

فالوعد إذن والوعيد حتم لا بد من حدوثه ، ولا شفاعة ولا غفران لمخطيء
يوم الحساب .

ومرتكب الكبيرة مخلد في النار وإن كان عذابه أهون من عذاب الكافر .

والذين خالفوا عن رأي المعتزلة ذهبوا في أمر الوعد والوعيد مذهبا آخر ؛
فقد رأوا أن « ثواب الله فضل وعد به ، وخُلِفُ الوعد نقصٌ تعالى الله عنه .
والعقاب عدل وله العفو عنه ، وليس في خلف الوعد نقص . ومرتكبو الكبيرة
من المؤمنين لا يخلدون في النار ، لقوله تعالى : (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ
ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) ، ومرتكب
الكبيرة قد عمل خيرا وهو إيمانه ، وشرا وهو كبريته ؛ فيعاقب على كبريته ،
ثم يثاب على إيمانه » ^(١) .

ومع أن المعتزلة أوجبوا إنجاز الوعيد في المذنب فلأنهم اشترطوا لهذا الإيجاب
أن يموت الإنسان دون أن يكون قد تاب وأتاب ، فإن تاب قبل أن يموت
فالأمر يختلف . ومع ذلك يبدو أنهم بنظريتهم هذه قد أوقعوا الذعر الشديد في
نفوس كثيرين ممن أثقلت كواهلهم الذنوب ، لإغلاقهم باب الرحمة والعفو في
الآخرة .

وقد كان أبو نواس قد صحب في صباه إبراهيم النظام ثم افترقا ، ثم دخل
النظام في المعتزلة حتى صار إماما من أئمتهم . فلما التقيا بعد ذلك دعا النظام أبا
نواس إلى اعتناق مذهبه ، ولامه على شرب الخمر ومجاهرته بالعصيان ، وخوفه
عاقبة ارتكابه للكبائر في الآخرة ، على نحو ما يرى المعتزلة في مرتكب الكبيرة ،
فقال أبو نواس قصيدته التي مطلعها :

دع عنك لومي فإن اللوم إغراءٌ وداوني بالتي كانت هي الداءُ

وختمها معرضا بالنظام ونظريته بهذين البيتين :

(١) ضى الإسلام ٦٣/٣ - ٦٤ .

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء
لا تحظر العفو إن كنت امرءاً حرجاً فإن حَظَرَكَه في الدين إزراء
فأبو نواس يهيب بالنظام أن يقلع عن القول بانتفاء العفو في الآخرة عن
المذنبين ، ويرى أن في هذا القول زراية بسماحة الدين وبمشيئة الخالق في العفو
عمن يشاء .

ويبدو أن هذه المسألة شغلت أبا نواس وغيره من الشعراء كثيراً . فقد راح
في مقطوعات كثيرة من شعره يناجي نفسه بهذا الخاطر : هل يعفو الله حقاً عن
ذنوبه وإن كانت عظيمة ؟ إن هذا ما يرجوه على أي حال . وماذا يبلغ ذنب
الإنسان الحقير مهما كبر إلى جانب عفو المولى سبحانه ..
يقول :

كم ليلةٍ قد بت ألهو بها —————
حرماً الله وطللتُها
لو دام ذاك اللهو لآهي
فكيف بالعفو من الله ؟ !
ويقول أيضاً :

انقضت شررتي وعفتُ المَلاهي إذ رمى الشيب مفرقي بالدواهي
ونتهيتُ النهى فملت إلى العَدُوِّ ل ، وأشفقت من مقالة نَاهِ
أيها الغافل المقيم على السَّهْوِ و ، ولا عُدْرَ في المُقَامِ لِسَاهِ
لا بأعمالنا نطبق خلاصاً يوم تبدو السماء فوق الجباه
غير أنني على الإساءة والتف ربط راجٍ لحسن عفو الإله

وهذه النعمة تختلف تماماً عن نعمة « دع عنك لومي » السابقة . إنه هنا قد
أفاء إلى حديث العقل ، وأصاخ لنواهيهِ ، فرأى الصواب في قوله « العدل »
الاعتزالية في شأن المذنب ، ولكنه مع ذلك لم يفقد رجاءه في أن يشملهُ الله بعفوه .
لأنه لا يملك إلا أن يتضرع إلى الله :

يا ربّ إن عظمت ذنوبي كثرةً فلقد علمت بأن عفوك أعظم

إن كان لا يرجسوك إلا مخسِنٌ فبمن يلوذ ويستجير المجرم
أدعوك ربُّ كما أمرتَ تضرعا فإذا رددتَ يدي فمن ذا يرحم ؟ !
مالي إليك وسيلة إلا الرجاء وجميلُ عفوك ، ثم أنِّي مسلم ^(١)

إن هذه الأبيات ليست بعيدة عن الجدل في أمر الثواب والعقاب ، بل ليست بعيدة عنه حتى في أسلوبها . فذنوب الشاعر كثيرة حقا ، ولكن ماذا تكون هذه الذنوب إلى جانب عظمة عفو الله ؟ ثم إذا كان المحسنون وحدهم هم أصحاب الرجاء في العفو ، في حين أنهم لا يحتاجون إليه بحكم ما قدموا من إحسان ، فإلى من يلجأ المجرمون ؟ هل يسعهم شيء سوى رحمة الله التي وسعت كل شيء ؟ وإذا لم يكن المولى سبحانه رحيما بهم فمن يرحمهم ؟

كل هذا جدل واضح ، الهدف منه نقض ما قالت به المعتزلة في مسألة وجوب العقاب للمذنب وانتفاء العفو عنه . ولكن بأي حق يلتمس الشاعر لنفسه العفو ؟ لا شيء سوى أنه مسلم . وكأنه بذلك ينقض مرة أخرى ما ذهب إليه المعتزلة من أن الإيمان مع الكبيرة ينتفي ، ويرى أن إسلامه يمكن أن يكون شفيعا له ، أو أنه لا يفقده الرجاء — على الأقل — في نيل عفو الله .

وقد كان تفسير الجاحظ المعتزلي فيما بعد لكلمة « مسلم » مبررا عنده للتخفيف من غلواء فكرة المعتزلة الأوائل في أن المؤمن مرتكب الكبيرة مخلد في النار . فكلمة مسلم « يجب أن تشمل كل من يؤمن بأن ليس لله صورة أو جسم ، إذ أن إضفاء الهيئة الإنسانية على الله أهم مميز أساسي للوثنى — كما يؤمن أيضا بأن الله عادل لا يريد الشر ، وأن محمدا نبيه » ^(٢) . ومن ثم فإن المسلم لا يخلد في النار .

(١) استشهد أحمد أمين بهذه الأبيات على أنها تقول بفكرة المرجئة (ضحى الإسلام ٣/ ٢٢٧)
ولسنا نرى ذلك ، بل كان الأغلب على أبي نواس في هذا الموقف أخذه بمذهب الجبرية ، وقوله بالقضاء والقدر ، كما سنرى وشيكاً .

(٢) ديلاي : نفسه ص ١١٥

وهكذا تأخذ صفة « مسلم » التي يتوسل بها أبو نواس بعدا دقيقا لتحديد على يد الجاحظ فيما بعد ، يجعل توسله بها له ما يبرره .

وبالنسبة لشخص مثل أبي نواس وكل المتهاالكين على المجنون وعلى المعاصي تكون وطأة الفكرة الاعتزالية شديدة ، ويكون من الطبيعي أن ينجرفوا في تيار الجبرية ، ليطمثنوا أنفسهم بأن ما اقترفوا من المعاصي لم يكن إلا قضاء وقدر ، وأنهم لم يكن لهم حيلة في دفعه . وفي ضوء هذا الموقف نفهم قول أبي نواس :

يا نُوَاسِي تَوَقَّرْ	وتجملْ ، وتَصَبَّرْ
سَاءَكَ الدهر بشيء	وبما سرك أكثر
يا كبير الذنب عفو	الله من ذنبك أكبر
أكبر الأشياء - عن	أصغر عفو الله - أصغر
ليس للإنسان إلا	ما قضى الله وقدر
ليس للمخلوق تدبير	بل الله المدبر

فأبو نواس هنا يؤكد أمرين : الأول هو أن أكبر الذنوب - وهو الكبيرة - أضال من أن يقاس إلى أصغر قدر من عفو الله ؛ والثاني هو القول بالقضاء والقدر ، وأن ليس للإنسان حرية في إرادة أي فعل ؛ لأن الله تعالى هو المدبر لكل شيء . وكل هذا معارض تماما لنظرية المعتزلة العامة .

- ١١ -

يلي هذا مقولة المنزلة بين المنزلتين . وقد رأينا أن هذه المقولة كانت السبب في اعتزال واصل بن عطاء عن مجلس الحسن البصري ، وجلوسه في حلقة خاصة في مسجد البصرة يشرح للآخرين وجهة نظره في أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر على سبيل الإطلاق ، وليس بمؤمن . وما أسرع ما انضم إليه عمرو بن عبيد في هذا القول ، وبدأت عند ذلك فرقة المعتزلة في الظهور .

وقد ذهب واصل في شأن مرتكب الكبيرة - كما عرفنا - إلى أنه مخلد في

النار . وقال المعتزلة إن عذابه مع ذلك أخف من عذاب الكافر وإن كان مخلداً فيها مثله .

وحين رأينا الجاحظ فيما بعد يقول بأن مرتكب الكبيرة غير مخلد في النار فإنه أقام رأيه هذا بالنظر إلى أن « المسلم » يقر بالوجدانية والعدل لله ، وينزّهه — سبحانه — عن أن تكون له صورة أو جسم ، كما أنه يشهد بأن محمداً رسول الله .

ونلتفت هنا إلى أن الجاحظ يتحدث عن « المسلم » مرتكب الكبيرة ، في حين أن القضية حين أثبتت في البداية كانت تتعلق بالمؤمن مرتكب الكبيرة . فهل يتفق هذان المفهومان ؟

حين تحدث المعتزلة عن الإيمان قالوا إنه معرفة بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالحوارج ، وأن كل عمل ، فرضاً كان أو نفلاً ، إيمان ^(١) . ثم قالوا إن الكبائر بعضها يصل من كبره إلى حد الكفر ؛ فمن شبه الله بخلقه ، أو جوره في حكمه ، أو كذبه في خبره ، فقد كفر . وهناك كبائر أقل منها منزلة ، وهذه الكبائر يسمى مرتكبها فاسقاً ، والفسق منزلة بين المنزلتين : لا كفر ولا إيمان ^(٢) .

ومن ثم يلتقي المسلم مع المؤمن في الشهادة بوحدانية الله ، وبأن محمداً رسول الله . ولكن المؤمن لا يتوقف عند هذا الحد ، بل لا بد أن يشفع الاعتقاد بالعمل ، وإلا لم يكن مؤمناً . فكأن هذا هو الفرق بين المسلم والمؤمن . وهو فرق جوهرى بالنسبة للمعتزلة الأوائل ، حتى إنهم رأوا أن سقوطه يسقط الإيمان جملة . في حين رأى الجاحظ — كما سبق — أن المسلم الذي لم يشفع لإيمانه بالعمل إنما يجاري في الآخرة على تقصيره حقاً . ولكنه — لأنه كان مسلماً — يؤمن بوحدانية الله وعدالته ، وينزّهه عن التشبيه والتجسيم ، ويشهد بأن محمداً

(١) ضحى الإسلام ٦٢/٣ .

(٢) نفسه ٦٣/٣ .

رسول الله — يختلف بهذا كله اختلافا جوهريا عن الكافر ، ومن ثم فإن المسلم لا يخلد في النار .

— ١٢ —

ثم نأتي إلى المقولة الأخيرة ، مقولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ولكن ما الجديد في هذا وكل المسلمين يقولون بأنهم مطالبون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، عملا بقوله تعالى : (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) ؟

لقد اختلف المسلمون منذ وقت مبكر في صدر الإسلام لا على المبدأ بل على طريقة العمل به ، أي : كيف يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وقبل أن يظهر المعتزلة كان الناس في هذا الشأن فريقين : فريقا يرى وجوب التغيير بالقلب واللسان إذا كان في مقدور الإنسان أن يجهر بالقول ، أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر ، وأن هذا الوجوب ينتهي عند هذا الحد ، وفي حدود استخدام هذه الوسيلة ، وفريقا رأى وجوب استخدام القوة (اليد والسيف إذا لزم الأمر) إذا لم يؤد القول باللسان إلى النتيجة المرجوة .

وقد كان الحوار من أشد الفرق تطرفا في وجوب استخدام السيف إذا لم تُجد الوسائل الأخرى . ولأنهم رأوا أن الدعوة باللسان لم تكن ذات جدوى فإنهم رفعوا السيف ، فكانت حياتهم — من أجل ذلك — حروبا متواصلة لا هوادة فيها ولا مهادة .

هكذا كان الموقف عندما ظهر المعتزلة فاتخذوا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلا من أصول دعوتهم . والحق إنهم في هذا الأصل لم يكونوا بصفة عامة بعيدين عن منطق الحوار في وجوب استخدام القوة (السيف) إذا اقتضى الأمر ، أي بعد أن تعجز الوسائل السلمية الأخرى . ولكنهم مع ذلك

ذهبوا إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية ؛ إذ أنه لا بد لمن يتدب نفسه لهذا الأمر أن يكون جيد المعرفة لما هو معروف حقا ومنكر حقا . إذن فليس من حق كل إنسان أن يقوم بهذا العمل ، إلا من توافر له هذا الشرط .

ومن جهة أخرى يختلف الموقف بالنسبة للأمر بالمعروف عنه بالنسبة للنهي عن المنكر بعض الشيء . فالأمر بالمعروف « تابع للمأمور به ، إن كان واجبا فواجب ، وإن كان ندبا فتدب . وأما النهي عن المنكر فواجب كإيجاب ، لأن جميع المنكر تركه واجب ، لاتصافه بالتقيح » ^(١) . فبالنسبة لخليفة المسلمين ولفقهاء الإسلام يصبح الأمر بالمعروف واجبا ، لكونهم يعرفون جيدا ما المعروف . ولكن من حق غيرهم ، ممن توافرت لديهم هذه المعرفة ، أن يندبوا أنفسهم – دون أن يكلفهم أحد ذلك ، أو بتكليف من أولي الأمر – للقيام بهذا العمل . أما النهي عن المنكر فواجب ملزم للجميع ، متى أشارت الدلائل المادية إلى وقوع ما هو منكر . ومن ثم أباح المعتزلة للناس ، بل أوجبوا عليهم ، الخروج على السلطان (إذا استطاعوا إلى ذلك سبيلا) متى رأوه واقعا فيما هو منكر .

والواقع أن المعتزلة أنفسهم لم يخوضوا حروبا ضد السلطان كما كان شأن الخوارج ، بل كانت حربهم للمخالفين عن آرائهم ، وقد كانوا يرون أنفسهم – ليس بغير حق على كل حال – أهل العلم وذوي الثقافة الممتازة ، وأن من واجبه أن يدعوا الناس إلى اعتناق مبادئهم بالموعظة الحسنة حيناً ، وبالجدل حيناً ، وإلا فبالقوة .

وقد عرفنا من قبل أن الشاعر بشار بن برد بلغه كلام لواصل بن عطاء عده تحريضا على قتله فاضطر للهرب من البصرة ولم يعد إليها إلا بعد وفاة واصل في سنة ١٣١ هـ . ونضيف هنا أنه لم يهنأ بهذه العودة ، إذ لم يتركه عمرو بن عبيد حتى اضطره إلى الهرب منها مرة أخرى فلم يعد إليها إلا بعد وفاة عمرو في سنة

(١) نسعى الإسلام ٢/٦٥ .

١٤٣ هـ وكان عمرو نفسه قد هدد عبد الكريم بن أبي العوجاء بالقتل لإفساده عقيدة الشبان الذين كانوا يجتمعون به ، إذا لم يغادر البصرة ^(١) ، مقر الاعتزال . وقد قتل عبد الكريم فيما بعد على يد أمير الكوفة بسبب زندقته— على نحو ما مر بنا . أما تحريض المعتزلة للمأمون على التنكيل بمخالفهم فأمره مستفيض . ولم يفلت الإمام أحمد بن حنبل نفسه من القتل على يد المعتصم بتحريض وزيره المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد إلا لخوف المعتصم من ثورة جمهور العامة ، فاكتمى بضربه وحبسه .

— ١٣ —

والحق إن المعتزلة كانوا في العموم حماة مخلصين للعقيدة ، ندبوا أنفسهم للدفاع عن الإسلام بالحجة والعقل والمنطق أمام التيارات الاعتقادية المختلفة الوافدة . ولم يكن لهم مندوحة عن استخدام هذه الوسائل : أولا لكشف ما في تلك العقائد الأجنبية من زيف وقصور ، وثانيا لإلزام أصحاب هذه العقائد الحجة في الإيمان بعقيدة الإسلام . ولم يكن في وسعهم ، وقد التزموا بالشق الثاني من رسالتهم كالتزامهم بالشق الأول منها ، أن يكون لهم مع المسلمين صحيحى الاعتقاد منهج مخالف لمنهجهم ، بل كان من الطبيعي أن يكون منهجهم العقلي في الحالين هو نفس المنهج . وهذه هي الضرورة التي أوقعت الخلاف بينهم وبين أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين بعامة . وكان هذا الخلاف يتسع مداه مع الزمن كلما أوغل المعتزلة في التعرف على وسائل التفلسف واتقان استخدامها . ولقد صارت الفلسفة الإغريقية بشقيها الميتافيزيقي والفيزيقي مادة مطواعة في عقولهم ، يحركونها كيفما شاءوا إذا أسعفتهم ، وينقضونها بالحجة والبرهان إذا اصطدمت في جانب منها مع روح العقيدة الإسلامية .

وهكذا فُلست العقيدة الإسلامية على أيدي المعتزلة فصار الاقتناع بها لا

(١) انظر الأغاني ٢٤/٣ .

مجرد اقتناع قلبي بل اقتناعاً عقلياً كذلك . لقد اجتهد المعتزلة — وباقتدار فذ — أن يسدوا أي ثغرة قد تلوح بين العقيدة والعقل . وكل هذا نشأ عن اعتمادهم الراسخ في العقل وقدراته .

أجل لم يرفع أحد في تاريخ الإسلام لواء العقل ويجعله شاهداً وحكماً مثله . صنع المعتزلة ، وإذا قلنا إنهم مثلوا في العصر العباسي حركة التنوير لم نبعد . يقول بشر بن المعتمر (ت ٢١٠ هـ) — وهو رأس مدرسة الاعتزال في بغداد — ممجداً العقل ، ومنوهاً بقدراته الفائقة :

لِلَّهِ دَرُّ الْعَقْلِ مِنْ رَائِدٍ	وصاحب في العصر واليسر
وَحَاكِمٍ يَقْضِي عَلَى غَائِبٍ	قضية الشاهد للأمر
وإن شيئاً بعض أفعاله	أن يفصل الخير من الشر
بذي قوى قد خصه ربه	بخالص التمديس والظهر

فالعقل عند بشر هو رائد الإنسان وصديقه في كل حالاته ، وهو الذي يستطيع أن يقيس الأشياء ويستنبط الحكم على الغائب من الحكم على الحاضر ، وهو الذي يميز بين الخير والشر ، بتعرفه على ما في الأشياء من صفة الخيرية أو الشرية . وهو من أجل هذه القوى التي استودعها الله تعالى فيه نال القداسة والظهور فأثنى عليه الخالق سبحانه .

ومن الواضح في هذه الأبيات ما تتضمن من إشارات إلى بعض آراء المعتزلة في المنهج (مبدأ القياس) وفي الأخلاق (نظرية الحسن والقبح العقليين) . وقبل هذا قال بشر في نفس القصيدة ، رافعا من شأن الفكر بوصفه ثمرة القدرة العقلية :

لو فكر العاقل في نفسه	مدة هذا الخلق في العمر
لم يَسِرَ إِلَّا عَجَبًا شَامِلًا	أو حُجَّةً تُنْقَشُ فِي الصَّخْرِ
فكم تَبَرَّى فِي الْخَلْقِ مِنْ آيَةٍ	خفية الجسمان في قعر

أبرزها الفكر على فكرةٍ يَحَارُ فيها وَصَحُ الفجر
فالفكر (وهو ليس شيئاً سوى عمل العقل) يكشف المعَمَى ويستخرج
الحقائق الخفية من مكانها .

ولأن المعتزلة مجدوا العقل ، واعتمدوا في ترسيخ عقيدتهم الدينية على
التفكير ، واقتحموا بذلك كل مشكلة لكي ينتهوا فيها إلى رأي مقنع للعقل ،
عدوا أنفسهم مجددين ، وعدوا مخالفينهم ، الذين لم يثقوا بقدرة العقل على الخوض
في كل شيء ، وبخاصة في الأمور الإلهية ، والذين قنعوا بالإيمان بكل نص ورد
كما ورد ، دون سؤال عن كيف ولم - عدوا هؤلاء تقليديين . وإليهم يشير بشرين
المعتمر في قوله :

والعبد كالحر وإن مساء	والأبغث الأغثر كالصقر
لكنهم في الدين أيدي سبّا	تفاوتوا في الرأي والقدر
قد غمر التقليد أحلامهم	فناصبوا القياسَ ذا السبر
فافهم كلامي واصطر ساعة	فلنما النجحُ مع الصبر
وانظر إلى الدنيا بعين امرئ	يكره أن يجري ولا يدري

وبشر إذ ينحي باللوم على أولئك المقلدين الذين ناصبوا العقل العداء ،
يدعو الناس إلى نبذ منهجهم ، والنظر إلى الأشياء بعين من يكره التقليد ، من
يكره أن يجري على ما جرى عليه غيره ، دون أن يعرف لذلك سبباً .

وقد بلغ من إيمان المعتزلة بالعقل وقدرته أنهم رأوه قادراً على الهداية إلى ما
ورد في الشريعة من بيان للحسن والقبيح ، والخير والشر ، قبل الشريعة نفسها .
وحول هذا المعنى تدور إحدى مقابسات أبي حيان التوحيدي ، حيث يقول :
« قلت لأبي علي هذا ^(١) : ما معنى قول القائل : العقل يحرم كبت وكبت ،

(١) هو غالباً شخصية وهمية ، ابتكرها أبو حيان ليدير معها الحوار كما دته . (انظر عبد الحكيم
بلنج : النثر الفني وأثر الجاحظ فيه - القاهرة ١٩٥٥ - ص ٢٨٣) .

والعقل نطق بكيت وكيت ؟ فقال : معنى ذلك استحسانه الحسن واستقباحه القبيح . والاستحسان تحسين لك ، والاستقباح تقبيح عليك . والتحسين إطلاق ، والتقبيح حظر ، وإنما كان هذا من العقل هداية لذي الطبيعة ، لأنه يمر مع الأول . والطبيعة هي معنا من لدن خلقنا ، فإذا استحكم سوء أدب ذي الطبيعة وطال ، انسدت حتى يصير كأنه بعض البهائم من الجهل ، أو بعض هذه السباع في التنزي والوثوب ، وكان في الأصل محدودا بالنطق ، ظهر من قوته بالعقل ما حفظ حياته عليه ، ونشر فضله ، وشحذ جوهره ، ويسر أمره ، وأظهر مكنونه . وذلك كله تنبيه العقل وتحريكه ، وتحسينه وتقبيحه . فمن استجاب كف عُرَام طبيعته ، وأمات هائج شهوته بالتدريج والترتيب ، ليكون ممن إصغاؤه إلى نصيح العقل وهدايته أتم ، ويكون استضاءته بنوره أشمل وأعم . فلهذا كان للعقل تحريم وتحليل ، وحظر وإباحة ، ومنع وإجازة ، وكف وحث ، وإطلاق وقيد ، وحبس وبعث — لا على ما يظنه من لا خبرة له بالحقائق ، ولا استجابة له عند داعي الرشد ^(١) .

فالعقل إذن يدرك الحسن ، وهو خير ، وهو من أجل ذلك يبيحه . وكذلك يدرك القبيح ، وهو شر ، وهو لذلك يحظره ويمنعه . والعقل جزء من طبيعة تكوين الإنسان منذ بدء الخليقة . وهو ما يفرق بين الإنسان والبهائم وسائر الحيوان . وهو الذي حفظ للإنسان حياته ، بتعرفه على الصالح والطالح ، والحسن والقبيح ، فحرره من حيوانيته ، وكبح فيه شهوته ، ودعاه إلى الأخذ بالحسن . ومن هنا كان للعقل تحريم وتحليل ، وحظر وإباحة .

وهكذا رفع المعتزلة من قدر العقل وجعلوه عمادهم في امتحان الأشياء ، فكثرت الجدل لديهم ، بين بعضهم وبعض ، وبينهم ومخالفهم ، وقويت لديهم — نتيجة لذلك كله — الملكة النقدية . وقد كان لنزعتهم العقلية هذه أثرها الواضح في تقنينهم الأدب — على نحو ما سنرى فيما بعد . فإليهم يدين كل ما

(١) المقابسات ص ١٩٨ - ١٩٩ .

ظهر من آثار النزعة العقلية في أدب العصر العباسي - شعره ونثره - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة .

والحق إن التشابه كبير بين هذه النزعة الفكرية أو العقلية التي أحدثها المعتزلة ومناصروهم من الخلفاء العباسيين وبين ما حدث فيما بعد في أوروبا في عصر النهضة . ذلك أن حركة النهضة الأوروبية إنما بدأت في إيطاليا وفي مدينة « فلورنسه » على وجه التحديد ، وتحت رعاية أسرة « ميدتشي » الحاكمة . فمع ظهور طبقة وسطى مؤثرة في الحياة حينذاك بدأ يظهر نوع من التطلع إلى التغيير والخروج من أطر الحياة القديمة التي أثبت الزمن عقمها . عند ذاك نشط البحث عن الأصول اليونانية للثقافة والعلم . وأسهمت أسرة ميدتشي نفسها في هذا المجال بنصيب كبير ؛ إذ كانوا يرسلون مبعوثيهم لاستجلاب المخطوطات من اليونان وغيرها ، كما عينوا المترجمين الذين نقلوها إلى اللغة الإيطالية . وقد بلغ هذا النشاط أقصاه في عهد « كوزيمو » و « لورنزو » ، وهما أعظم رجلين من بيت ميدتشي الحاكم . فكما اشترى المخطوطات اليونانية والعربية كانا يستقبلان العلماء والأدباء والفنانين الوافدين على فلورنسة من القسطنطينية والأندلس ويحتفيان بهم . هذا فضلا عن المكتبات والمتاحف والمجامع العلمية التي أنشأها ، حتى غدت فلورنسة في عهدهما أشبه المدن بأثينا في عصرها الذهبي ، وكل هذا شبيه كل الشبه بما كان خلفاء بني العباس يصنعون ، وعلى الأخص ما صنعه الخليفة المأمون .

وفي ظل ذلك النشاط وذلك الاهتمام بالمصادر الأصلية والمتنوعة برزت نزعة جديدة وصفت بالنزعة الإنسانية ، حيث لم يكن هناك تحيز لعقيدة بعينها أو لفكر بعينه ، بل كانت كل المعتقدات وكل الأفكار تستقبل بروح متفتح . وكان الميزان الموثوق به فيما يصلح وما لا يصلح هو العقل ، فعلى محاك العقل تعرض كل الثروة الروحية التي تم إحياؤها وبعثها إلى الحياة . وما دام العقل قد برز فقد برزت معه حرية القبول أو الرفض ؛ فلم تعد هناك الأشياء « المسلم

بها ، ، كما لم تعد هناك تعاليم تفرض على عقل الإنسان وروحه فرضاً^(١)

ألم يكن هذا الموقف من العقل هو بعينه ما تمثل لدى المعتزلة من قبل ؟ !

وإذا كان الفيلسوف الفرنسي « ديكارت » قد فتح بمنهجه في الشك ، جنباً إلى جنب مع أصحاب النزعة التجريبية Empiricism من فلاسفة الغرب في العصور الحديثة ، المجال على مصراعيه للتطور الهائل الذي حققته أوروبا في نهضتها الحديثة ، فإن إبراهيم النظام سبقه وسبقهم جميعاً بأكثر من عشرة قرون فيما ذهبوا إليه. فقد « كان يقول : الشاك أقرب إليك من الجاحد. ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك . ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره يكون بينهما حالة الشك . وبني على ذلك الجاحظ فقال : تعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً ؛ فلو لم يكن ذلك لإتعارف التوقف ثم التثبت ، لقد كان ذلك مما يُحتاج إليه . والعوام أقل شكوكاً من الخواص ؛ لأنهم لا يتوقفون في التصديق ، ولا يرتابون بأنفسهم ، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد ، أو على التكذيب المجرد ، وألقوا الحال الثالثة من حال الشك »^(٢) .

أما بالنسبة للنزعة التجريبية فقد كانت غالبية عليه . وكذلك كان الجاحظ . وقد روى الجاحظ في أحاديثه المختلفة عن النظام في كتابه « الحيوان » وقائع كثيرة كان النظام فيها يجري التجارب العملية لكي يحقق شيئاً أو يستنتج حقيقة . ومن أجل ذلك كان النظام « أبعد ما يكون عن الخرافات »^(٣) . وهو حين يستمع إلى ما يروى من أحاديث الشعراء القدامى عن الجحش والغيلان والسعال وما أشبه ، ينكره ويفسره تفسيراً نفسياً وعلمياً دقيقاً .

ومع ذلك كله ، فإنه على حين كانت حركة عصر النهضة في أوروبا في القرن

(١) انظر كتابنا : الفن والإنسان - دار القلم ببيروت ١٩٧٤ - ص ٨٤ - ٨٥ .

(٢) ضحى الإسلام ١١٢/٣ .

(٣) نفسه ١١٣/٣ .

الخامس عشر الميلادي بداية تطور ونمو مطرد ، وعلى حين كان منهج الشك والمذاهب التجريبية هي صانعة النهضة الأوروبية الحديثة ، لم يقدر لحركة التنوير المعتزلية أن تؤدي إلى نفس النتائج ، لأسباب تتعلق بتاريخهم الخاص . وحين يقول أحمد أمين : « في رأيي أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة ، وعلى أنفسهم جنوا »^(١) فإنه يبدو مدركا بفطنته الرائعة ما كان يمكن أن يفيد به المسلمون من هذه الحركة ، كما يشير إلى العوامل الذاتية التي أدت إلى موتها .

— ١٤ —

والأدب الذي خلفه المعتزلة أنفسهم شديد الارتباط بدعوتهم وبأفكارهم . وهو يتمثل في كتبهم الكثيرة التي ألفوها في الرد على أصحاب النحل الدينية الأخرى ، وعلى مخالفينهم من فقهاء المسلمين فيما يتعلق بالقضايا الاعتقادية التي أثاروها . وقد فُقد كثير من هذا الأدب أو من هذه الكتابات ، إلا ما احتفظت به منها كتب الملل والنحل والفرق والتراجم ، فضلا عن النزر اليسير الذي أفلت من عاديات الزمن ، ومن حرب مخالفينهم .

وهذا الأدب موزع بين الخطب الوعظية ، والمجادلات مع أصحاب النحل الأخرى ، وهي ما عرف بالمناظرات ، والأشعار ، سواء منها ما تحدثوا فيها عن أنفسهم أو تولوا فيها الرد على خصومهم .

(أ) والحق إن المعتزلة كانوا بصفة عامة ، ابتداء من واصل بن عطاء حتى صاحب بن عباد ، أكثر الناس امتلاكا لناصرية البلاغة القولية . على أن هذه البلاغة لم تكن مجرد مقدرة على التلاعب بالألفاظ نتيجة كسب الحصيلة لغوية واسعة ، وليست زخارف شكلية تقوم على التجميل والترصيع وتوشية الكلام بكل المحسنات ، بل كانت — في المحل الأول — بلاغة أداء لمعانٍ تتعلق بموضوع

(١) نفسه ٢٠٧/٣ .

يُرَاد بيانه . وبعبارة أخرى كانت :بلاغتهم مستمدة من المعاني الموضوعية ،
وليست بلاغة لفظية شكزية .

ولنا : بصدد الدراسة الفنية لهذه البلاغة ، بل هدفنا هو أن نبين كيف أن
مقدرة المعتزلة القولية لم تكن تنفصل عن مقدرتهم الكلامية (بالمعنى
الاصطلاحي للكلام) ، فتهياً لهم بذلك حسن الأداء لأفكارهم ذات الطابع
الفلسفي بالعبارة المبينة المشرقة . وهم بذلك يختلفون اختلافا جوهرياً عن أولئك
الذين اشتغلوا بالفلسفة اليونانية ترجمة وشرحا وتعليقا ، حيث كانت أداة القول
عندهم هزيلة ، فخرجت أفكارهم باللغة التعقيد ، وغير مفهومة في كثير من
الأحيان .

لنقف الآن مثلاً عند مستهل الخطبة المشهورة التي ألقاها واصل بن عطاء
على البديهة بين يدي عبدالله بن عمر بن عبد العزيز والي العراق من قبل الأمويين ،
بعد أن قام ثلاثة من أشهر خطباء العصر فآلقوا خطبهم ، وهم خالد بن صفوان ،
وشبيب بن شيبه ، والفضل بن عيسى . قال واصل :

« الحمد لله القديم بلا غاية ، والباقي بلا نهاية ، الذي علا في دُنُوّه ، ودنا
في عُلُوّه ، فلا يحويه زمان ، ولا يحيط به مكان ، ولا يؤوده حفظ ما خلق ،
ولم يخلقه على مثال سبق ، بل أنشأه ابتداء ، وعدّله اصطناعاً ، فأحسن كلّ
شيء خلقه ، وتّمّم بمشيئته ، وأوضح حكمته ، فدل على ألوهيته . فسبحانه
لا معقب لحكمه ، ولا دافع لقضائه . تواضّع كلّ شيء لعظمته ، وذل كلّ
شيء لسلطانه ، ووسّع كلّ شيء فضله ؛ لا يعزب عنه مثقال حبة وهو السميع
العليم . . . » (١)

وواضح في هذه الأسطر أن كل عبارة إنما تشير إلى فكرة من أفكار المعتزلة
الأساسية ، كإثبات صفات الأزلية والأبدية للخالق سبحانه ، وتنزيهه عن التحيز

(١) انظر نواذر المخطوطات ، بتحقيق عبد السلام هارون - المجموعة الثانية ص ١٢٤ .

(من الوجود في حيز زماني ومكاني) . وتفرد به بالخلق .. الخ هذا مع نصاعة في البيان : جمل متوازنة ، يدخلها السجع أحيانا دون كلمة ، وألفاظ مختارة على قَدِّ المعنى ، فلا حشو ولا تزيد ، ومقدمات تتسلسل حتى تفضي إلى نتيجة ... (فدل على ألوهيته) .

وعلى الرغم من أن واصلا ارتجل هذه الخطبة فقد تجنب فيها حرف الراء ، إذ كان ألغ . ولكن هذه براعة إضافية خاصة بواصل .

(ب) أما أسلوبهم في الجدل فكان المنطق غالبا عليه ، سواء رتبوا النتائج على المقدمات ، أو أعملوا القياس .

وقد مر بنا من قبل نموذج لمناظرة لإبراهيم النظام للمنازية القائلين بالنور والظلمة ، ورأينا كيف بين لهم بالمنطق سخف عقيدتهم ونهايتها .

ولننظر الآن في هذا الحوار الطريف بين أبي الهذيل العلاف وبين الشاعر صالح بن عبد القدوس . فقد كان صالح زنديقا ، وحين مات أحد أبنائه جزع عليه كثيرا ، « ووافاه أبو الهذيل العلاف ، شيخ المعتزلة ، كالمتوجع له ، فرآه حزنا ، فقال أبو الهذيل : لا أعرف لحزنك وجهها إذا كان الناس عندك كالزرع . فقال صالح : يا أبا الهذيل ، إنما أتوجع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك . فقال له : وما هذا الكتاب يا صالح ؟ قال : هو كتاب وضعته ، من قرأه تشكك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن ، وفيما لم يكن حتى يتوهم أنه قد كان . قال له أبو الهذيل : فشكَّ أنت في موت ابنك ، واعمل على أنه لم يمت وإن كان قد مات ، وشك أيضا في أنه قد قرأ كتاب الشكوك وإن كان لم يقرأه » ^(١)

فمنذ عبارة العلاف الأولى (لا أعرف لحزنك وجهها) يبدو الطابع العقلي ؛ فهو يبحث عن وجه يبرر به حزن صالح لموت ابنه ، مع أن حزن الأب لموت ابنه لا يحتاج إلى بحث أو تعليل أو « وجه » من وجوه التبرير . ولكن السؤال على

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥١ - ٢٥٢ :

هذا النحو يرد على ذهن العلاف الذي يعرف عقيدة صالح في التناسخ ، والتي كان ينبغي أن تحول دون تسرب الحزن إلى نفسه . والعلاف بهذه العبارة - إذن - إنما يغمز صالحاً في عقيدته . وعند ذلك ينقلب الموقف سريعاً من موقف عزاء إلى موقف جدل ، يستخدم فيه العلاف منهج القياس بمهارة ، فيقطع الطريق على صالح ، ويلزمه الحجة .

(ج) أما أشعارهم - وهي بعامة أقل نتاجهم الأدبي - فمنها قدر يتجه كما قلنا إلى الحديث عن المعتزلة أنفسهم بوصفهم فرقة ذات فكر خاص ، وذات رسالة ، وذات سلوك . يقول شاعرهم صفوان الأنصاري :

تلقّب بالغزّال واحد عصره ومن الحُروري وآخر رافضٍ وأمرٍ بمعروف وإنكار مُنكَر يصيرون فضل القول في كل موطن تراهم كأن الطير فوق رؤوسهم وسماهم معروفة في وجودهم وفي ركعة تأتي على الليل كله وفي قصير هُدّاب وإحفاء شارب وعنفقة ^(٢) مصلومة ولنعله فتلك علامات تحيط بوصفهم	فمن لليتامى والتميل المكائر وآخر مُرجي وآخر جائر وتحصين دين الله من كل كافر كما طبقت في العظم مدية جازر على عمة معروفة في المعاشر وفي المشي حُجّاجاً وفوق الأباعر وظاهر قول في مثال الضمائر وكور ^(١) على شيب يضيء لناظر قبالاً ^(٣) في ردن رحيب الخواصر وليس جهول القوم في علم خابر
---	---

في هذه الأبيات يشير صفوان إلى أن المعتزلة هم الذين يحمون بيضة الإسلام ، وإلا فمن غيرهم يكافح الخوارج والرافضة والمرجئة ، ومن سواهم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، ويدود عن دين الله كل كافر ؟ ! إنها رسالتهم

(١) كور العمامة : لفها على الرأس .

(٢) العنفقة : ما بين الشفة السفلى والذقن .

(٣) قبال النمل : زمامه .

التي وهبوا أنفسهم لها . ولهم في كل موطن القول الفاصل الباتر . على هدوء
في سجيّتهم ، وورع في نفوسهم . ولهم زيهم الخاص الذي يعرفون به بين الناس ،
كالعمامة الخاصة بهم ، والثوب القصير ، والنعل ذي الزمامين . وسيماهم في
وجوههم من أثر السجود الطويل . وهم بالإضافة إلى كل هذا صادقون في
أقوالهم ، صادقون في عقيدتهم ، لا يقولون بألسنتهم إلا ما في ضمائرهم .

هذه إذن رسالتهم ، وهذا سمتهم .

وهي أبيات جيدة البناء ، لا تنقصها حرارة العاطفة .

وفي نفس الاتجاه يقول بشر بن المعتمر :

إن كنتَ تعلم ما أقول — وما تقول فأنت عالمٌ
أو كنتَ تجهل ذا وذاك — فكن لأهل العلم لازم
أهل الرئاسة ، من — ينازعهم رياستهم فظالم
سهرت عيونهم وأنت — من الذي قاسوه حالم
لا تطلبَنَّ رئاسةً بالجهل أنت لها مخاصم
لولا مقامهم رأيت — الدين مضطرب الدعائم

المعتزلة إذن هم — كما يقول بشر — أهل العلم ومن انتهت إليهم الرئاسة
فيه ، لا ينازعهم فيها إلا ظالم . على أنهم لم يكتسبوا هذا الفضل إلا بالعناء
والسهر والمكابدة ، فهذا شأن من طلب العلم والتقدم فيه . وهم أخيرا المنافعون
عن عزة الدين وتماسك بنيانه ، ولولاهم لتضعضع في النفوس .

وفي هذا الشعر وذاك يظهر اعتزاز المعتزلة بأنفسهم — ولم يكن ادعاء على
كل حال — قويا واضحا .

(د) أما شعرهم في الرد على مخالفيهم وخصومهم فيغلب عليه بالضرورة

طابع الاحتجاج ، ولكنه مع ذلك لم يكن خاليا من نبض الشعر في كثير من الأحيان .

يقول سليمان الأعمى ، أخو مسلم بن الوليد الأنصاري ^(١) ، في الرد على ما ذهب إليه بشار بن برد في القول بأن إبليس أفضل من آدم ، لأن النار أفضل من التراب - يقول :

لا بد للأرض إن طابت وإن خَبِثَتْ
من أن تُحِيلَ إليها كل مغروسٍ
وتربة الأرض إن جِيدَتْ ^(٢) وإن قُحِطَتْ
فَحَمَلُهَا أبدا في إثر منفوس ^(٣)
وبطنها بفيلز الأرض ذو خبر
بكل ذي جوهر في الأرض مرموس ^(٤)
وكل آنية عمت مرَافِقُها
وكل مُنْتَشِدٍ فيها وملبوس
وكل ماعونها كالمح مِرْفَقَة
وكلها مضحك من قول إبليس

ولصفوان الأنصاري قصيدة طويلة ، أسهب فيها في الاحتجاج لفضل الأرض على النار ، مستقصيا كل مزايا الأرض المادية والمعنوية ، على نحو يدل على ما كان المعتزلة يتمتعون به من ثقافة واسعة ومنوعة ، لم يكن الجاحظ - الذي نعرفه الآن بشكل جيد - إلا ممثلا لها . وحين ينتهي صفوان من هذا

(١) البهان والتهجين ٣١/١ .

(٢) جيدت : أصابها الجود ، أي المطر .

(٣) منفوس : مولود .

(٤) مرموس : مدفون .

الاحتجاج يأخذ في كشف معتقدات بشار ومن تأثر بهم فيها من أصحاب النحل
الفاسدة ، كالديصانية والمنصورية وغلاة الشيعة والقائلين بالتناسخ ، ثم يدعوه -
بعد هجاء مر - إلى الانصراف إلى الغزل والتشبيب بالنساء وترك الكلام
لأصحابه :

يقول صفوان :

زعمتَ بأن النار أكرم عنصرا
وفي الأرض نجيا بالحجارة والزند^(١)
وتُخلَق في أرحامها وأرومها
أعاجيب لا نحصى بخط ولا عَقْد
وفي القمر من لُجِّ البحار منافع
من اللؤلؤ المكنون والعنبر الورد
كذلك سِرُّ الأرض في البحر كله
وفي الغيضة الغناء والجبل الصلد
ولا بد من أرض لكل مُطَيِّر^(٢)
وكلَّ سَبَّوح في الغمائر من جُد^(٣)
كذاك وما ينساح في الأرض ماشيا
على بطنه مَشْيَ المُجَانِب للقصد
ويسري على جِلْد يقيم حُزوزَه
تَعَمَّجَ ماء السيل في صَبَبٍ حَرْد^(٤)
وفي قُلَلِ الأَجْبال خلف مقطم
زَبَرَجْدُ أملاك الوري ساعة الحشد^(٥)

(١) أي أن النار نفسها تتولد من حك الحجارة بالزند .

(٢) الجد (بفتح الجيم وضمها) : شاطئ النهر .

(٣) التمعج : التلوي . والحرد : المنتحي جانبا .

(٤) المقطم : جبل شرقي القاهرة ، ويقال بل جبل الزبرجد .

وفي الحرّةِ الرّجلاء ^(١) تُلفَى معادن
لهن مغارات تَبَجَسُ بالنقد
من الذهب الإبريز والفضة التي
تروق وتصي ذا القناعة والزهد
وكل فيلز من نحاس وآئك ^(٢)
ومن زئبق حيّ ونوشاذرٍ يُسدي
وفيها زرائخٌ ومكّرٌ ومرّتك ^(٣)
ومن مرّقشيثا غير كابٍ ولا مكّدي ^(٤)
وفيها ضروب القار والشب والمها
وأصناف كبريت مطاولة الوقود
ترى العرق منها في المقاطع لائحاً
كما قدّت الحساء حاشية البرد
ومن لائحيدٍ جرنٍ وكئسٍ وفضة
ومن توتياء في معادنها هندي
وفي كل أغوار البلاد معادن
وفي ظاهر البيداء من مستوٍ نجد
وكلّ يواقيت الأنعام وحلبيها
من الأرض والأحجار فاخرة المجد
وفيها مقام الحديد والركن والصفّا
ومُسْتَلَمُ الحُجاج من جنة الخلد

(١) الحرّة الرّجلاء : الأرض الوعرة كثيرة الحجارة ، لا يسير فيها المرء إلا على قدميه .

(٢) الآئك : الرصاص أو القزدير .

(٣) المكّر : طين أحمر يستخدم للصبغة . والمرتك : الرصاص الأبيض . والمرقشيثا : حجارة
يتخرج منها النحاس .

وفي صخرة الحِضْرِ التي عند حوتها
وفي الحَجَرِ المُنْهِي^(١) لموسى على عمد
وفي الصخرة الصماء تُصدَعُ آبةٌ
لأم فصيل ذي زُغَاءٍ وذِي وَخْدٍ^(٢)
مفاخر للطين الذي كان أصلنا
ونحن بنوه غيرَ شكٍّ ولا جَحْدٍ
فذلك تدبير وثنع وحكمة
وأوضح برهان على الواحد الفرد

أتجعل عمرًا والنظاميَّ واصلا
كأتباع ديسان وهم قُمُشُّ المد^(٣)
وتفخر بالمبلاء والعِلَجِ عاصم
وتضحك من جيدِ الرئيس أبي جَعْدٍ^(٤)
ونحكي لدى الأقوام شُنعَ رأيه
لتصرف أهواء النفوس إلى الرد
وسميتَه الغزال في الشعر مُطْنِباً
ومولاك عند الظلم قصته^(٥) مُرْدِي

-
- (١) الحجر المسمي : الذي أظهر ماءه لموسى عندما ضربه بعصاه .
(٢) إشارة إلى الصخرة التي ظهرت منها ناقة صالح وعثرت سقيا . والوخد : ضرب من سير الإبل .
(٣) أي الأراذل .
(٤) الميلاء هي حاضنة أبي منصور العجلي صاحب فرقة المنصورية ، وكان لها شأن في فرقتهم . وأبو الجعد : كنية لواصل .
(٥) القصة : القطة ترفع فيها الظلانة .

فيا ابن حليف الطين واللؤم والعمى
 وأبعدَ خلق الله من طُرُق الرشد
 أتَهجو أبا بكر ، وتخلع بعده
 عليا ، وتعزو كل ذاك إلى بسرد
 كأنك غضبانٌ على الدين كله
 وطالبُ ذَحْلٍ لا بيت على حقد
 رجعت إلى الأمصار من بعد واصل
 وكنت شريداً في التهام والنجد (١)
 أنجعل ليلتي الناعِظِيَّة (٢) نِحْلَةً
 وكلُّ عريق في التناسخ والردُّ
 عليك يدُ عَدٍ والصَّدُوفِ وفَرَّتَنِي
 وحاضِنَتِي كَيْفٍ وزاملَتِي هند (٣)
 تُورِثُ أقماراً وأنت مُشَوِّةٌ
 وأقرب خلق الله من شبه القرد .

وهكذا كانت قصيدة صفوان هذه دفاعاً علمياً يكشف عن خبرة الشاعر بالأرض وما فيها من معادن ، كما كانت شجراً لأصحاب النحل الشاذة التي جرد المعتزلة أنفسهم لنقضها دفاعاً عن جوهر العقيدة الإسلامية. وهذه النزعة إلى دراسة الطبيعة لانتخاذها دليلاً على قدرة الخالق وتدبيره لما فيه نفع البشر ، تمثل اهتماماً عاماً مشتركاً لدى معظم المعتزلة . وكتابات الجاحظ في هذا المجال أكثر من تحصى هنا . وفي الشعر كتب بشر بن المعتز قصيدتين طويلتين تنلوه فيهما

(١) يشير إلى هرب بشار من البصرة بعد أن توعدّه واصل ، ثم عودته بعد وفاته .

(٢) ليلي الناعِظِيَّة : إحدى نساء الغالية ، الذين كفروا أبا بكر وعمر بن الخطاب .

(٣) دعد والصدوف وفرتني : من أسماء النساء الشائعة في الغزل . والكسف هو أبو منصور العجلي صاحب المنصورية .

عالم الحيوان وما فيه من صنوف وأشكال وأعاجيب ، حتى ليقال إنهما أوحتا إلى الجاحظ تصنيف كتابه « الحيوان » . لقد كانت دراسة الطبيعة الجامدة ، وما فيها من حيوان وطير وزواحف ، قسيما لدراستهم لطبيعة البشر (ومن ثم كان كتاب البخلاء للجاحظ أيضا) ، وكل ذلك — وإن بدا بعيدا عن همومهم الاعتقادية — كان مادة استدلال لازمة لهم في كثير من الأحيان ، على نحو ما رأينا في قصيدة صفوان .

وقد استهل بشر إحدى هاتين القصيدتين بقوله :

الناس دأباً في طَلَابِ الغِنَى	وكلهم من شأنه الخَتَرُ
كَأَذْوَبٍ تَنْهَشُهَا أَذْوَبٌ	لَهَا عَوَاءٌ وَلَهَا زَفَرُ
تَرَاهُمْ فَوْضَى وَأَيْدِي سَبَا	كُلُّ لَهْ فِي نَفْثِهِ سِحْرُ
تَبَارَكَ اللَّهُ وَسُبْحَانَهُ	مَنْ بِيَدِهِ النِّفْعُ وَالضَّرُّ
مَنْ خَلَقَهُ فِي رِزْقِهِ كُلَّهُمْ	الَّذِي بَخَّ وَالتَّيْتَلُ وَالْغُفَرُ ^(١)

ثم يمضي بعد ذلك يعدد ألوان الطير والحيوان ، ويتخذ منها دليلاً على حكمة الخالق سبحانه . حتى إذا انتهى من ذلك كله عرج على فئات المنكرين فهاجمهم وهجاهم ، لأنهم هم أصل البلاء والداء العضال . يقول :

لست إِبَاضِيّاً غِيّاً ولا	كِرَافُضِيّاً غَرّاً ^(٢) الْخَفَرُ ^(٢)
كَمَا يَغُرُّ الْآلُ فِي سَبَسٍ ^(٣)	سَفَرّاً ، فَأَوْدَى عِنْدَهُ السَّفَرُ
كِلَاهُمَا وَسَعٍ فِي جَهْلٍ مَا	فَعَالَهُ عِنْدَهُمَا كَفَرُ
لَسْنَا مِنَ الْحَشْوِ الْجُفَاةِ الْأُولَى	عَابُوا الَّذِي عَابُوا وَلَمْ يَدْرُوا
إِنْ غَبَتْ لَمْ يُسَلِّمْكَ مِنْ تَهْمَةٍ	وَلِنْ رَنَا فَلَحْظُهُ شَذَرُ

(١) الذبيح : ذكر الضبع ، والتيتل : شبيه بالوعل ، والغفر : ولد الوعل .

(٢) الجفر : هو الجلد الذي يزعم الرافضة أن علي بن أبي طالب كتب لهم فيه كل ما يحتاجون إلى علمه ، وكل ما يحدث إلى يوم القيامة .

(٣) الآل : السراب ، والسبب : الأرض المنبسطة من الصحراء .

يعرض إن سألتمته مدبراً
أبلته خيباً ضغيناً قلبه
وانتحلوا جماعة باسمها
وأهوج أعرج ذو لؤثة^(٢)
قد غره في نفسه مثله
لا تنجح الحكمة فيهم كما
قلوبهم شتى فما منهم
إلا الأذى أو بهت أهل التقى
أولئك الداء العضال الذي
حيلة من ليست له حيلة
كأنما يَلْسِبُهُ^(١) الدبّر
له احتيال وله مكر
وفارقوها ، فهم البعر
ليس له رأي ولا قدر
وغرهم أيضاً كما غروا
ينبو عن الجرولة^(٣) القطر
ثلاثة يجمعهم أمر
وأنهم أعينهم خزر^(٤)
أعيب لديه الصاب والمقر^(٥)
حسن عزاء النفس والصبر^(٦) .

(هـ) على أن شعر المعتزلة لم يكن فقط حديثاً عن أنفسهم وعن مذهبهم ، أو مدافعة لخصومهم ، بل كان منه ما عبروا به عن كرامة العلم والعلماء . يقول القاضي الجرجاني - من رجال القرن الرابع الهجري ، وصديق الصاحب بن عباد :

يقولون لي فيك انقباض وإنما
وما زلت منحازاً بعرضي جانباً
إذا قيل هذا مشرب قلت قد أرى
ولم أقض حق العلم إن كان كلما
ولم أبتذل في خدمة العلم مهجتي
أأشقى به غرساً ، وأجنيه ذلة ؟ !
رأوا رجلاً عن موقف الذل أحجماً
من الدم ، اعتد الصيانة مغنماً
ولكن نفس الحر تحتمل الظمماً
بدا طمع صيرته لي سلماً
لأخدم من لاقيت . لكن لأخدم
إذن فاتباع الجهل قد كان أحزماً

(١) يلسبه : يلمسه .

(٢) ذو لؤثة : ملثاث العقل ، أحمق .

(٣) الجرولة : القطعة من الحجر .

(٤) جمع أخزر ، وهو الذي ينظر بمؤخر عينه .

(٥) المقر : نبات مر ، كالصاب .

(٦) يقال إنه أنشأ قصيدة من أربعين ألف بيت ، رد فيها على جميع المخالفين (: انظر ضحى

الإسلام ١٤٤/٣) .

ولو أن أهل العلم صانوه صانهم ولو عظموه في النفوس تعظمتا
ولكن أذلوه ، فهان ، ودنسوا مُحَيَّاهُ بالأطماع حتى تَجَهَّما

والقاضي الجرجاني محدود في النقاد المبرزين ذوي العقل والذوق والدربة ،
بكتابه المسمى « الوساطة بين المتنبي وخصومه » ، ولكن الثعالبي حين ترجم له
في « بتيمة الدهر » أورد له قدرا بأس من الشعر ، وكذلك المرتضى في « المنية والأمل » .

وللنظام شعر رقيق ليست له بالمذهب علاقة مباشرة ، إذ هو من باب
الغزل ، وإن كان التأثير بروح المذهب يتسرب خفية من خلاله . على أنني
ألاحظ أن قدرا لا بأس به من هذا الشعر قد ورد منسوبا إلى أبي نواس .

١ - فالنظام مثلا يقول :

تَوَهَّمَهُ طَرْفِي فَالْمَ خَدَّهُ	فصار مكان الوهم من نظري أثرُ
وصافحه قلبي فالْم كَفَّه	فمن صَفَح قلبي في أنامله عَقُرُ
ومر بقلبي خاطرا فجرحته	ولم أرَ جسما قط يجرحه الفكر
يَمُرُّ ، فمن لينٍ وحُسنٍ تعطفٍ	يقال به سُكْر وليس به سكر

هذا ما رواه المرتضى ^(١) ، ولكن أبا الفرج الأصفهاني ^(٢) روى ثلاثة
أبيات منها بترتيب مختلف ، وعزاها إلى أبي نواس ، على النحو التالي :

توهمه قلبي فأصبح خدّه	وفيه مكان الوهم من نظري أثر
ومر بفكري خاطرا فجرحته	ولم أرَ جسما قط يجرحه الفكر
وصافحه قلبي فالْم كَفّه	فَمِنْ غَمَزٍ قلبي في أنامله عَقُر ^(٣)

(١) أمالي المرتضى - ط القاهرة ١٩٠٧ - ١ - ص ١٣٣ .

(٢) الأغاني ٢٢٨/٥ .

(٣) ديوان أبي نواس - دار الكتاب العربي ببيروت - ص ٧٣٠ .

فالأبيات الثلاثة الأولى هي هي ، مع تغيير في ترتيبها ، وتغيير يسير في بعض مفرداتها .

٢ - ويقول النظام ^(١) :

يا تاركي جسدا بغير فؤاد	أسرفت في الهجران والإبعاد
إن كان يمنعك الزيادة أعين	فادخل علي بعلة العواد
كيما أراك ، وتلك أعظم نعمة	ملكك بذاك بهامنيق قيادي
إن العيون على القلوب إذا جنت	كانت بليتها على الأجساد

ويقول أبو نواس ^(٢) :

يا تاركي جسدا بغير فؤاد	أسرفت في هجري وفي إبعادي
إن كان يمنعك الزيادة أعين	فادخل علي بعلة العواد
إن القلوب مع العيون إذا جنت	جاءت بليتها على الأجساد
أشكو إليك جفاء أهلكتهم	ضربوا علي الأرض بالأسداد

فالبيت الثالث عند النظام لا وجود له عند أبي نواس ، والبيت الرابع عند أبي نواس لا وجود له عند النظام . بيت مكان بيت . ثم تغيير طفيف في المفردات :

٣ - ويقول النظام :

ما زلت أخذ روح الزق في لطف	وأستبيح دما من غير مجروح
حتى انشئت ولي روحا في جسدي	والزق مطروح جيسماً بلا روح

وأبو نواس يقول :

ما زلت أستل روح الدن في لطف	وأستقي دمه من جوف مجروح
-----------------------------	-------------------------

(١) أمالي المرتضى ١/ ١٣٢ .

(٢) ديوانه ص ٢٨١ .

حتى اثبتت ولي روحان في جسد والدنُّ مُنطَرِحٌ جسما بلا روح
والاختلاف بينهما - كما هو ظاهر - لا يتجاوز بعض المفردات التي تؤدي
نفس المعنى .

ولسنا نستنتج من هذا سوى اضطراب الروايات . ومن جهة أخرى كان
النظام شديد الإعجاب بشعر أبي نواس . يقال إنه عندما سمع قول أبي
نواس :

يا عاقِدَ القلب مِنِّي هَلَا تذكَّرتَ حَلَاً
تركتَ مِنِّي قَلِيلاً مِن القليل أَقْلاً
يكاد لا يتجزأ أقل في اللفظ من « لا »

سأل عن بيته فدلوه عليه ، « فقال له : أنت أشعر الناس في هذا المعنى .
والجزء الذي لا يتجزأ منذ دهرنا الأطول نخوض فيه ، ما خرج لنا فيه من القول
ما جمعته أنت فيه في بيت واحد » (١) .

ومع ذلك فقد رويت للنظام أشعار في الغزل لا تقل رقة وعمقا في الوقت
نفسه عن هذه النماذج المشتركة بينه وبين أبي نواس . ومن ذلك قوله :

وشادن ينطق بالطرف يقصر عنه منتهى الوصف
رق فلو بزت سرايلهُ علقه الجو من اللطف
يجرحه اللحظ بتكراره ويشكي الإيماء بالطرف
أفديه من مغرى بما ساءني كأنه يعلم ما أخفي

وحين سمع صديقه أبو الهذيل العلاف هذا القول منه علق عليه تعيقا
بذيئا (٢) .

(١) ضحى الإسلام ١١٠/٣ .

(٢) انظر التعليق إن شئت في الفهرست ص ٢٥٢ .

وله كذلك :

أفْرِغَ من نور سَمَائِيٍّ	مَصَوِّرَ في جِسمِ إِنْسِيٍّ
وافتقر الحسن إلى حسنـه	فَجَعَلَ من تحديد كَيْفِيٍّ
أبدعه الخالق واختاره	من مازج الأنوار عُلُويٍّ
فكل من أغرق في وصفه	أصبح مَنسُوباً إلى العِيٍّ

وفي كل هذا الشعر الذي يقوله النظام لا نجد جدلاً ولا حجاجاً ، ولا تجريحاً للخصوم أو نقضاً لمعتقداتهم ، ولكننا مع ذلك نجد روح المعتزلة في تخريج المعاني وتوليدها ، فضلاً عن استخدام معجم شعري فيه قدر غير يسير من مصطلحاتهم الخاصة . فالحديث عن أثر الفكر في الجسم ، وعن الجسم الذي لا روح فيه ، وعن الفكر ، والخاطر ، والتوهم ، والكيفي ، واللفظ واللفظي ، والأنوار العلوية — كل ذلك له أصله في مصطلحات المتكلمين . والحق إن المعتزلة قد أثروا بفكرهم وبمعجمهم الاصطلاحي في منحى كثير من شعراء العصر العباسي ، من حيث توليد المعاني . ومن حيث المعجم الشعري . ولم يكن إعجاب النظام بأبي نواس إلا لأنه أفاد في شعره من هذا أحسن الإفادة . وقد التفت الجاحظ^(١) إلى ممالك أبي نواس وغيره من الشعراء في استغلال هذه المادة حين قال :

« وإنما جازت هذه الألفاظ في صناعة الكلام حين عجزت الأسماء عن اتساع المعاني » ، ثم حين رأى هذه المصطلحات تدخل أيضاً في المعجم الشعري قال : « وقد تحسن أيضاً ألفاظ المتكلمين في مثل شعر أبي نواس وفي كل ما قالوه على وجه النظر والتملُّح ، كقول أبي نواس :

وَذَاتُ خُـدٍّ مـوَرَّدٌ قَوْهِيَّةٌ المُنَجَّرَدُ^(٢)

(١) البيان والتبيين ١/ ١٤١ .

(٢) أي بيضاء الجسم . والقوهي ضرب من الشيايب البيض ، نسبة إلى قوهستان .

تأملُ العين منها —————
فبعضها قد تنأى
والحسن في كل عضو
محاسنا ليس تنفد
وبعضها —————
منها معاد مُردّد .

والمطعة في ديوان أبي نواس على النحو التالي :

و ذات خـد مـورد
تأمل الناس فيها
الحسن في كل جزء
فبعضه في انتهاء
وكلماء عدت فيه
فاشرب على وجه بدر

ولعل الذي لفت الجاحظ في هذه الأبيات فكرة « التناهي » وفكرة « التولد » ،
التي استخدمهما الشاعر بحذق وبراعة فنية في تصوير معنى الحسن الذي يتجدد ،
وهو غير بعيد من قوله الآخر :

بزیادتک وجهه حسنا إذا ما زدته نظرا

ويطول بنا المقام لو أننا حاولنا أن نتتبع أثر المعتزلة المباشر وغير المباشر فيما طرق شعراء العصر العباسي وكتابه من المعاني الجديدة ، فهذا أمر يحتاج إلى دراسة مستقاة ، وإن كان فيما عرضنا له في خلال هذا الفصل من نماذج دليل كافٍ على نفوذهم الأدبي في ذلك العصر .



الفصل السابع

وجهان لعملة واحدة

« .. وتنصف إن أنت اعتقدت أن الحياة كانت ذات صنوف
والوان ، وأن المدينة العباسية كانت ككل المدنيات ؛ مسجد
وحانة ، وقاريء وزامر ، ومتهجد يرتقب الفجر ، ومصطبح في
الحدائق ، وساهر في تهجد ، وساهر في طرب ، وتخمّة من غنى ،
ومسكنة من إملاق ، وشك في دين ، وإيمان في يقين . كل هذا
كان في العصر العباسي ، وكل هذا كان كثيرا » .

أحمد أمين

الوجه الأول :

١ -- عرف المجتمع في عهد الأمويين أربع طبقات متمايزة من حيث وضعها الاجتماعي والاقتصادي . ففي قمة التكوين الاجتماعي لذلك المجتمع كانت طبقة الأمراء من البيت الحاكم والإقطاعيين الأثرياء من العرب . ثم يلي هؤلاء طبقة عربية متوسطة ولكنها ميسورة الحال ، تتكون من العاملين في الخدمة بالجيش ومن المشتغلين بالتجارة . تليها طبقة الموالي ، وكانت في بداية أمرها أقل من المتوسطة ، ولكنها استطاعت - لكثرتها ودورها الفعال في حياة المجتمع - استطاعت مع الزمن أن تحسن وضعها الاجتماعي ، وأن تصبح الطبقة البرجوازية الصاعدة في المجتمع ، متسلحة لهذا بالخبرة والثقافة . وأخيرا تأتي طبقة العبيد والإماء ، وكانت الطبقة الدنيا في السلم الاجتماعي ، ولكنها استطاعت - لكثرة عددها أيضا ، حتى إنه لم يكذب يخلو منها بيت - أن تطبع المجتمع الإسلامي بطابع جديد ، حيث كثر التسري ، ونتج عنه جيل من أبناء الإماء صاروا يحكم العرف الاجتماعي أحرارا ، واستطاع بعضهم أن يشغل المناصب الكبرى في الإدارة والجيش ، بل كان منهم الخلفاء كذلك ؛ فقد كانت أم الوليد بن يزيد ، الخليفة الأموي ، أم ولد ، وكذلك كانت أم المأمون العباسي أمة فارسية الأصل ...

على أن طابع الحياة بعامة في عهد الأمويين ظل عربيا . حقا إن خلفاء

الأمويين وأمرأهم قد سكنوا القصور في الشام ، وعرفوا كثيرا من وسائل التمدن التي خلفها الروم في المنطقة ، ولكنهم مع ذلك كانوا ما يزالون مشدودين إلى التقاليد العربية . ولأمر ما لم يستطع الشعر في عهدهم أن يخرج من عباءة التقاليد الشعرية العربية التي عرفها الشعر الجاهلي ورسخ قواعدها .

كذلك كان الأمر بالنسبة لولاتهم الذين كانوا في مناطق ذات حضارات قديمة ، ولأهلها خبرات سابقة بوسائل التمدن ومظاهر الأبهة والعظمة الملوكية . فلم يكن في وسع هؤلاء الولاة ذوي الأصول العربية العريقة أن يتكيفوا مع وسائل التمدن تلك على نحو يتزعهم مما درجوا عليه من تقاليد عربية . ربما دفعتهم الرغبة إلى التعرف على شيء من ذلك ، ولكن تلك التقاليد كانت في نفوسهم أرسخ .

وفي هذا الصدد يروي ابن خلدون أن الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق أولم في اختتان بعض ولده ، فاستحضر بعض الدهاقين يسأله عن ولائم الفرس ، وقال : أخبرني بأعظم صنع شهدته . فقال له : نعم أيها الأمير ، شهدت بعض مرازية كسرى ، وقد صنع لأهل فارس صنيعا ، أحضر فيه صحاف الذهب على أخونة الفضة - أربعا على كل واحد - وتحمله أربع وصائف ، ويجلس عليه أربعة من الناس ، فإذا طعموا أتبعوا أربعتهم المائدة بصحائفها ووصائفها . فقال الحجاج : يا غلام ! أنحر الجزر وأطعم الناس ^(١) .

وواضح من هذا الخبر أن الحجاج قد استهول تلك الصورة المعقدة لإطعام الناس بعد أن كانت نفسه قد امتشرفت للتعرف على طراز آخر غير ما ألفه العرب من طريقة الإيلام للناس . ومن ثم فقد ضرب صفحا عن كل ما أشار به الدهقان الفارسي ، وأمر غلامه أن ينحر الجزر ويطعم الناس ، على مألوف العرب في مثل هذه المناسبات .

(١) انظر ضحى الإسلام ١٠١/١ - ١٠٢ .

لكن نمو المجتمع في ذلك العصر ، حتى أصبحت العناصر الإسلامية الطارئة عليه قوة فعالة ومؤثرة ، كان يفرد إلى نتيجة حتمية تحققت بمجيء العباسيين إلى الحكم ، وهي أن يتأثر الوجه العربي للمجتمع بهذه العناصر الطارئة ، فيخرج عن تقاليد وعاداته الموروثة إلى إطار جديد من حياة التمدن .

وقد أعان على تحقق هذا التطور من غير شك عاملان أساسيان في فلسفة الحكم التي قامت عليها الخلافة العباسية ، والانتعاش الاقتصادي الذي حقته الدولة الجديدة .

فالدولة العباسية اتخذت لنفسها الطابع الإسلامي بكل رحابته . ومن ثم فإنها في الوقت الذي استطاعت فيه أن تستوعب كل الفئات والعناصر الإسلامية من غير العرب ، أشاعت جوا من الحرية لكل العناصر التي كانت تشكل المجتمع لكي تعبر عن نفسها وتسعى في تحقيق مصالحها . ومن ثم انفسح المجال أمام النابيين من هذه العناصر ، فاستطاعوا - على المستويين الإداري والثقافي - أن يثبتوا وجودهم ، وأن يقوموا بدور ملموس في الحياة السياسية والعلمية للمجتمع

ومن جهة أخرى ما لبثت الدولة أن فرغت في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور من كل العناصر المناوئة لها ، واستقامت أمورها بخنكة هذا الرجل السياسية ومواجهته الإدارية ومباشرته لشؤونها بنفسه . وكان من أثر هذا الاستقرار أن راجت التجارة حتى برزت في المجتمع طبقة من كبار التجار كانوا على قدر كبير من الغنى واليسار . وكذلك انتظمت أحوال الناس وأعمالهم فامتلات خزانة الدولة بأموال الخراج . ومن ثم نرى المنصور قد « ترك لابنه المهدي ثروة جعلته مدة حكمه هادىء البال ، ينفق عن سعة »^(١) . ويقال إنه خلف عند وفاته أربعة عشر مليون دينار وستمائة مليون درهم^(٢) . وهو مبلغ ضخم بالقياس إلى ذلك الزمن .

(١) محمد الحصري : الدولة العباسية ، ص ٨٤ .

(٢) أحمد أمين : ضحى الإسلام ١/١٠٧ .

وهكذا وجدت العناصر المسلمة من الفرس وغيرهم ممن ليسوا عربا متنفسا في ظل هذه الدولة الجديدة ، كما كثرت الأموال في أيدي فئات جديدة في المجتمع وفي خزانة الدولة ، فكان لهذا وذاك أثر كبير في تغير ملامح صورة الحياة اليومية للمجتمع العباسي .

وبنى المنصور مدينة بغداد ، وبنى في وسطها قصره المعروف بقصر «الخلد» ، والمسجد الجامع . « وكان في صدر قصر المنصور إيوان طوله ثلاثون ذراعا وعرضه عشرون ، وفي صدر الإيوان مجلس عشرون ذراعا في عشرين ، وسمكه عشرون ، وسقفه قبة ، وعليه مجلس فوقه التبة الخضراء ، وسمكه من أول حد عقد القبة عشرون ذراعا ، فصار من الأرض إلى رأس القبة الخضراء ثمانون ذراعا ، وعلى رأس القبة تمثال فرس عليه فارس بيده رمح . وقد أنفق المنصور على مدينته هذه ثمانية عشر ألف ألف دينار - على ما حكاه ياقوت - وفي بعض الروايات أقل من ذلك . ولما تم بناؤها حشر إليها المنصور العلماء من كل بلد وإقليم ، فأمرها الناس أفواجا ، ولم تزل تتعظم ويزداد عمرانها حتى صارت أم الدنيا وسيدة البلاد ، ومهد الحضارة الإسلامية في عهد الدولة العباسية . وأرعى سكانها على مليونين ^(١) .

على أن المنصور كان - فيما يروى عنه - شديد الاقتصاد في النفقات ، محافظا في حياته وفي سلوكه على مقومات الزعيم الديني الذي قدر له أن يكون سلطان الدولة . وربما كان لتربيته الدينية وتكوينه الأول في البيئة العربية أثر في هذا السلوك .

وقد ظل طابع الجدية غالبا على الدولة طوال عهد المنصور ، ولكن ما كاد ابنه المهدي يتولى الأمر من بعده حتى استشرف الناس حياة الدعة ، وبحشوا عن وسائل اللهو والمتعة ، وأطلقوا لأنفسهم العنان في الافتتان في مظاهر الأبهة ، من احتفال ببناء القصور ، وتنسيق الحدائق الخاصة . وفي التزيين بالأزياء

(١) انظر الحضري : نفسه ص ٧٨ - ٧٩ .

المصنوعة من الديباج المطرز ، والافتنان في ألوان الأطعمة . وفي كل هذه المجالات كان طراز الحياة اليومية الفارسي يغزو المجتمع ويفرض نفسه عليه فرضا ، حتى صار الدخول في هذا الطراز مظهرا من مظاهر التميز والوجاهة الاجتماعية .

• • •

٢ - وقد رصد الجاحظ بعض مظاهر التغير الذي نشأ عن امتزاج العرب بالفرس وظهر أثره في المجتمع العباسي بشكل واضح .

أشار إلى اللكنة في السنة أمهات الأولاد وأبناء الأعاجم الذين بلغوا المناصب العالية ، كعبيد الله بن زياد الذي « نشأ في الأساورة عند شيرويه الأسواري ، زوج أمه مـرجانة » ^(١) . وكأبي مسلم الخراساني . صاحب الدعوة للعباسيين وقائد جيوشهم . وأيضا فقد أشار - وهو الأهم - إلى أن بعض الشعراء صاروا يتملحون باستعمال بعض الألفاظ الفارسية في شعرهم . وذلك كقول العماني الشاعر في قصيدة يمدح بها الرشيد :

من يَلْقَاهُ من بطل مُسَرَّنَدٍ ^(٢) في زَغْفَةٍ مُحْكَمَةٍ بالسَّرْدِ ^(٣)
تجول بين رأسه و « الكَرْدِ »

يعني العنق ، وفيها أيضا يقول :

لما هوى بين غياض الأَسْنَدِ وصار في كف الهِزْبِ الرُّودِ
آلى يذوق الدهر « آبِ سَرْدِ » ^(٤)

(١) البيان والتبيين ٧٣/١ .

(٢) المـرند : الغالب المتفوق .

(٣) الزغفة : الدرع المحكمة . والسرد : سمر الزنود .

(٤) آب (فارسية) : ماء ، سرد (فارسية) : بارد (انظر البيان والتبيين ١٤١/١ - ١٤٣)

حيث تجد أمثلة أخرى) .

ومن هذه المظاهر أيضا ما يتعلق بالملابس . فالعرب كانوا يلبسون النعال في أرجلهم ، والعمائم على رؤوسهم ، ولكنهم ما لبثوا أن عرفوا الخفاف والقلائنس ، فكانوا يلبسونها - كما يقول الجاحظ - صيفا وشتاء إذا دخلوا على الخلفاء وعلى الأمراء ، وعلى السادة والعظماء ؛ لأن ذلك أشبه بالاحتفال ، وبالتعظيم والإجلال . وأبعد من التبذل والاسترسال ، وأجدر أن يفصلوا بين مواضع أنسهم في منازلهم ومواضع انقباضهم .

وللخلفاء عمة ، وللفقهاء عمة ، وللبقالين عمة . وللأعراب عمة . وللصوص عمة ، وللأبناء عمة ، وللروم والنصارى عمة . ولأصحاب التشاخي عمة .

ولكل قوم زي ؛ فللقضاة زي ، ولأصحاب القضاة زي ، وللشُرط زي ، وللكتاب زي ، ولكتاب الجند زي ...

وأصحاب السلطان ومن دخل الدار على مراتب : فمنهم من يلبس المبطنة ، ومنهم من يلبس الدُرَّاعة ^(١) ، ومنهم من يلبس القَبَاء ، ومنهم من يلبس البازيكنند ^(٢) الخ ...

وهكذا تنوعت الملابس بالنسبة للأشخاص ذوي الأوضاع الاجتماعية والوظائف المختلفة ، كما تنوعت بالنسبة للمناسبات المختلفة . ومن الطريف أن نعرف أن الشعراء كان لهم زي خاص بهم ؛ فكانوا يلبسون الوشي والمقطعات والأردية السود وكل ثوب مُشَهَّر . وكان للشاعر بشار بن برد طراز خاص في ثيابه ، فكان لجيب قميصه وجبته (أي فتحة الرقبة) رقعتان تشدان بالأزرار ، فإذا أراد نزع شيء منها أطلق الأزرار فسقطت الثياب على الأرض ، ولم ينزع قميصه من جهة رأسه قط ^(٣) . وكذلك كان القضاة يتخذون القلائنس العظام

(١) الدراعة : جبة مشقوقة في مقدمها .

(٢) كساء يلقى على الكتف (انظر البيان والتبيين ٣/ ١١٤ - ١١٥) .

(٣) البيان والتبيين ٣/ ١١٥ - ١١٦ .

في حَمَارَةِ القَيْظِ ، كما كان الخلفاء يتخذون العمام على القلانس ، فإن كانت القلانس مكشوفة زادوا في طولها وحدة رموسها ، حتى تكون فوق قلانس جميع الأمة ^(١) .

أما أنواع الأطعمة والحلوى الفارسية ، وكذلك أسماء الزهور المختلفة ، فقد صارت معروفة لدى الناس ، وكانت تجري ألفاظها الأجنبية على ألسنتهم في سر ، ولا يجد الكتاب والشعراء غضاضة في استخدام هذه الألفاظ في كتاباتهم وأشعارهم .

وفي عهد العباسيين أيضا أصبحت الاعياد الفارسية القديمة احتفالات شعبية عامة ، مثل عيد النيروز والمهرجان ويوم رام . وكذلك كان النصارى يحتفلون بأعيادهم ، ويشاركهم فيها المسلمون . وكانت هذه الأعياد أو الاحتفال بها مجالا للمرح واللهو ، كما كانت - من بعض جوانبها - مجالا للتماجن والحلاعة .

وهكذا دخلت في حياة الناس اليومية ألوان جديدة من الأطعمة ، تعددت أصنافها ومذاقاتها ، وامتألت بها موائدهم ، بخاصة الأثرياء منهم . كما عرفوا الاحتفالات الشعبية في المناسبات والأعياد غير الدينية ، فتهأوا لها وشاركوا فيها .

وبصفة عامة استغرق المجتمع العباسي في الحياة المادية . وساعد على هذا كثرة الأموال التي كانت تتدفق على ذوي السلطان ، ونشوء طبقة جديدة من التجار الأثرياء ، الذين ساعدتهم على الثراء الاستقرار النسبي في الحياة في صدر الدولة العباسية ، والمطالب الجديدة الكثيرة ، التي صارت ضرورة من ضرورات الحياة اليومية في المجتمع الجديد .

* * *

٣ - في هذا المجتمع راجت تجارة العبيد والإماء ، وتجاوز الأمر حدود

(١) نفسه ١١٧/٣ .

اقتنائهم في البيوت الخاصة إلى إقامة بيوت لهم ، يقيمها كبار تجار الرقيق ، كانت بمثابة مباءات للهو والعبث والسكر والمجون ، يغشاها طالبو اللذة والمتاع . وقد انتشرت هذه البيوت في الكوفة والبصرة وبغداد ، وكان كثير من شعراء العصر من رواد هذه البيوت ، يلتمسون فيها متاعهم ، وينشئون في جواربها (من مغنيات وراقصات ومجالسات لهم) أشعارهم الغزلية الماجنة . وهم في هذا إنما يذكروننا بما كان من أمر الفنان المصور الفرنسي « تولوز لوتريك » في القرن الماضي ، من غشيانه ملاهي باريس وبيوتها الليلية ، حيث صور بريشته في كثير من لوحاته الفنية الحياة في تلك الملاهي والبيوت . وهم يذكروننا كذلك في أسلوب تعاملهم في تلك الأوساط ، وما كانوا يصطنعون من خفة الروح والدعابة الذكية اللبقة ورشاقة الإيماءة — يذكروننا بأدباء الغرب في القرن الثامن عشر ، حيث تشابهت الظروف الاجتماعية إلى حد بعيد . ذلك أن « المجتمع الأوروبي ، وبخاصة الفرنسي ، كان في القرن الثامن عشر يقف من المعارف موقفا لا يفرق كثيرا عن موقف أدباء بغداد اللامعين . ففي كلا الوسطين كانت تطلب النكتة والرشاقة ، وبنوع خاص النكتة الأدبية والرشاقة اللفظية ، وكان الظرف يعتبر أسمى ما يُحرص عليه » (١) .

وهكذا لعبت القيان المغنيات في حياة المجتمع العباسي دورا خطيرا بما أحدثته من تأثير في شعر الغزل في ذلك العصر ، وفي المواءمة بينه وبين طرائق الغناء التي اتسع نطاقها حينذاك ، نتيجة لما شهدته الموسيقى من تقدم وتفنن فيها على أيدي شخصيات لها وزنها الاجتماعي .

لقد انقضت فترة تصدر في خلالها الحياة الفنية في بغداد ثم سامراء إبراهيم ابن المهدي ، وهو أحد أبناء الخليفة المهدي من جارية ديلمية ، وكان من هواة الموسيقى . وتذكر الروايات أنه أحدث فيها أحداثا كثيرة ، زادت من الثروة الفنية . أما في عهد الرشيد وخلفائه فقد تزعم الحركة الموسيقية في العاصمة

(١) جرونيباوم : حضارة الإسلام ، ص ٣١٨ .

إبراهيم بن ماهان الموصللي ، ابن أحد ملتزمي الخراج ، وولده إسحق . وكان كل منهما يدرّب الجوّاري ويخرّجهن في الغناء ، ثم يبيعهن بأثمان غالية . والأدب العربي حافل بالقصص الغرامي اللطيف ، الذي يتحدث عن هؤلاء الجوّاري ومحبيهن العاجزين عن النهوض بما يكلفهم إياه مالكو الجوّاري من مطالب فاحشة في بعض الأحيان ^(١) .

وإذا كنا قد رأينا الخليفة المنصور عزوفا عن اللهو ومجالسه ^(٢) فإن الأمر مع ابنه المهدي يختلف . فقد « كان المهدي يحب القيان وسماع الغناء ، وكان معجبا بجارية يقال لها (جوهر) ، وكان اشتراها من مروان الشامي . فدخل عليه ذات يوم مروان الشامي وجوهر تغنيه ، فقال مروان :

أنت يا جوهر عندي جوهرة في بياض الدرة المشتَهرة
فلماذا غنت فنار ضُرِّمت قد دَحَتْ في كل قلب شرره
فاتهمه المهدي ، وأمر به فدع في عنقه إلى أن أخرج . ثم قال لجوهر :
أطربيني ! فأنشأت تقول :

وأنت الذي أخلفتني ما وعدتني وأبرزتني للناس ثم تركتني
فلو أن قولاً يكلم الجسم قد بدا
وأشمت بي من كان فيك يلوم لهم غرضاً أرمتي وأنت سليم
يجسمي من قول الوشاة كلوم
فقال المهدي :

ألا يا جوهر القلب
وقد أكملك الله
لقد زدّتي على الجواهر
بحسن الدّل والمنظر

(١) انظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ٢/ ٢٥ - ٢٦ .

(٢) سمع المنصور في داره جلبة فسأل عن سببها فقيل له إن أحد الخدم قد جلس وسط الجوّاري وأخذ يضرب لمن بالطنبور وهن يضحكن ، فأمر بالخادم فضرب بالطنبور حتى تهشم على رأسه ، ثم أمر ببيعه . (انظر ضحى الإسلام ١/ ١٠٥ - نقلا عن الطبري) .

إذا ما صُلِّتِ - يا أحسن خلق الله - بالمِزْمَرِ
وغنيت ففاح البيت من ربحك والعنبر
فلا والله ما المهدي أولى منك بالمنبر
فإن شئت ففي كفك خلْعُ ابنِ أبي جعفر ^(١) »

إلى هذا الحد بلغ تعلق المهدي بهذه القينة ، فهو في الأول يغار عليها ،
وفي الأخير يمنحها حق التصرف في أمره ، فإن شاءت خلعتة واستقلت بالأمر
دوننه .

فإذا كانت هذه هي الصورة ونحن ما نزال أقرب ما نكون عهدا بأبي
جعفر المنصور ، فلا غرابة في أن ينطلق المجتمع في عهد المهدي في هذا التيار
الحديد ، من إقبال على مجالس الغناء والطرب واللهو البريء وغير البريء .

* * *

٤ - وفي هذا العهد برزت بشكل سافر فئة من الظرفاء والمجان والمتزندقين ،
الذين وجدوا في ممارسة الحياة على ذلك النحو اللاهي العاثر إعلانا عن حريتهم
في السلوك وفي العقيدة جميعا ، حتى إنهم كانوا يجاهدون بالقول ، لا يخشون
جرح الذوق العام أو صدمه . ويبدو أن المجتمع نفسه لم يصدم بهم ، بل تقبلهم
وتقبل سلوكهم وأشعارهم الماجنة في إطار معنى الظرف ، الذي أصبح معنى
سلوكيا محببا لدى المجتمع الحديد .

إن من يقرأ قول أبي نواس :

يا بشرُ مالي والسيف والحرب	وإن نجمي للهو والطرب
فلا تثق بي فإنني رجل	أكعُّ عند اللقاء والطلب
وإن رأيت الشُّرَاةَ ^(٢) قد طلَعوا	ألجمتُ مُهْرِي من جانب الذنب

(١) البيان والتبيين ٣/ ٣٧٠ - ٣٧١ .

(٢) الشُّرَاة : الخوارج .

ولست أدري ما الساعدان ، ولا الترس ، وما بيضة من اللبب
همي إذا ما حروبهم غلبت أي الطريقين لي إلى الهرب
لو كان قصف وشرب صافية مع كل خود تختال في السلب
والنوم عند الفتاة أرشفها - وجدني ثم فارس العرب (١)

من يقرأ هذا الشعر يدرك ما يذهب إليه صاحبه من نزوع إلى المجون في
إطار من المداعبة الذكية وخفة الروح : إذ ينفي عن نفسه - ولعله أول شاعر
يسمينا هذه النغمة - فروسية المحارب الذي يتصدى لفرسان الحرب ، ويزعم
لنفسه الفروسية . ولكن في المجرن والحلاعة والعبث . فهذه النغمة الجديدة
إعلان عن نمط سلكي لإنسان ذلك العصر ، الذي رقت مشاعره الحضارة ،
واستهوته حياة اللهو والمجون ، وانصرف بكليته إليها . وأسرف فيها على نفسه
أيما إسراف . لكنه يعرف - آخر الأمر - كيف يكون لبقا في اعتذاره عن
تخاذله وجبنه . على نحو ما كان ينبغي لإنسان يريد أن يُعرف بالظرف في ذلك
المجتمع . ولا شك في أن أبا نواس - كغيره من الشعراء المجان - نجح في أن
يكسب لنفسه هذه الصفة . فالمرزباني يروي أن العتابي - وهو شاعر عباسي
كذلك - ذكر أبا نواس فقال : هو والله شاعر ظريف مليح الألفاظ (٢) ...

وقد بدأ الظرف أو المتظرف مجونا ولها عابثا في تلك البيئات التي أشرنا
إليها وشيكا . وفي الحانات التي نشأت حول الأديرة المختلفة ، التي سبق أن
أشرنا إليها في حديثنا عن الصراع الفكري والديني . ولما كان السلوك الماजन
خروجاً على قواعد الدين ومروفاً من العقيدة فسرعان ما اصطبغ المجون بصبغة
الزندقة . وصار من المؤلف ارتباط وصف الماजन بوصف الزنديق . ولم تكن
الزندقة في هذه الحالة فلسفية أو موقفاً اعتقادياً متكاملًا ، بل كانت مجرد
وصف إضافي للماجن . ولما كان المجون سلوكاً من سلوك الظرفاء والمتظرفين

(١) الديوان - دار الكتاب العربي ببيروت - ص ٢١٢ .

(٢) المرزباني : الموشع - دار نهضة مصر - ٤١٨ .

فقد صار التزندق - وهو في هذه الحالة المجاهرة والإعلان عن أشكال هذا المجون - ضرباً من ضروب التطرف .

وهكذا ارتبطت الزندقة في بداية أمرها بالطرف ، فكانت وسيلة إليه لدى كثير من الشعراء ، أي أن رغبة الشخص في اكتساب صفة الإنسان الظريف دفعته إلى المجاهرة ببعض الأقوال التي تأبأها العقيدة الدينية الصحيحة . وإلى هذا المعنى يشير قول بعضهم :

تزدقَ مُعَلِّناً ليقول قوم إذا ذكروه : زنديق ظريفُ

وكذلك كان محمد بن زياد يتزندق تطرفاً ، فيقول له ابن مناذر :

لست بزنديق ولكنما أردت أن توسمَ بالطرفِ

وهذا المعنى العام للزندقة والتزندق ظل فيما بعد مرتبطاً بسلوك المجون لدى شعراء المجون حتى إن وصف الشاعر بالماجن الزنديق صار وصفاً تلقائياً مألوفاً .

على أن هذا الطراز من الزندقة أو التزندق ، التماساً لمقوم من مقومات الإنسان الظريف في ذلك العصر ، كان يختلف عن زندقة أولئك الذين كانوا يعتقدون عقائد دينية غير إسلامية ، بخاصة العقائد الثنوية ، كالمانوية والديسانية والمرقونية ، وعقيدة التناسخ ، والدهرية ، وما أشبه . وربما كان هؤلاء الأخيرون أكثر خطراً على المجتمع من أولئك ؛ لأنهم لم يكونوا مجرد متحللين من بعض تكاليفهم الدينية الإسلامية ، كما كان الزنادقة المجان ، بل كانوا ذوي عقائد مغايرة لعقيدة الإسلام كلية ، يحاولون دسها في أدمغة الناس وفي قلوبهم ، حتى يحولهم شيئاً فشيئاً عن العقيدة الإسلامية ، وحتى يغيروا وجه الدولة الإسلامية تغييراً كلياً .

ولم يكن هؤلاء الزنادقة ماجنين بالضرورة ، بل ربما كانت لهم بعض التعاليم التي تدعو إلى نمط من السلوك المضاد للمجون ، والتي ربما بدت للصالحين

الطيبين من المسلمين مقبولة ومَرْضِيَّة ، كالدعوة إلى الزهد في الحياة وتجنب
أفعال الشر فيها . ومن ثم كان من الممكن أن يتهم الشخص بالزندقة دون أن
يكون ماجنا في سلوكه العام ، بل ربما كان - على العكس - زاهدا أو داعيا إلى
الزهد ، كما حدث بالنسبة للشاعر أبي العتاهية ، على نحو ما سنرى .

فإذا كنا نرى الخليفة المهدي يسمح لنفسه بلون من ألوان اللهو - على نحو
ما عرفنا - وفي الوقت نفسه يحمل أكبر حملة على الزندقة والمتزندقين فإن هذا
يدلنا بوضوح على اتجاه الدولة آنذاك . فهي لا ترفض اللهو ومجالس الطرب ،
حيث يكون افتتان الشعراء في شعر الغزل ، وحيث تكون براعات الملحنين
والمغنين . ألم يتغزل المهدي نفسه في قينته جوهر ؟! ولكنها ترفض أي دعوة
مذهبية ، سواء صاحبها المجون أو صاحبها الجدل . ومن ثم فإن الزندقة الاعتقادية
كانت تجر على أصحابها الويلات ، إذا انكشف أمرهم . أما الزندقة المجونية -
إذا صح التعبير - أي الزندقة التي هي مظهر من مظاهر المجون . ووسيلة من
وسائل التطرف . فلم تكن لها - في منظور الدولة - خطر كبير .

ومن ثم كان من الممكن لشاعر عرف بالعبث واللهو والمجون ، ومن ثم
بالتطرف ، مثل أبي دلالة ، حين حمّله أبو جعفر المنصور على ملازمته ،
واضطرابه - نتيجة لذلك - أن يؤدي معه الصلاة في مسجده ، وهو الشاعر
اللاهي العابث التارك لصلاته - أن يقول :

ألم تعلمّا أن الخليفة لَزَنِي	بمسجده والقصر ، مالي وللقصير
أصلي به الأولى جميعا وعصرها	فويلي من الأولى وويلي من العصر
أصليهما بالكَرّه في غير مسجدي	فمالي في الأولى ولا العصر من أجر
لقد كان في قومي مساجد جمّة	ولم ينشرح يوما لِغِشْيَانِهَا صدري
يكلّفني من بعد ما شئت خطّة	يحط بها عني الثقل من الوزر
وما ضره ، والله يغفر ذنبه ،	لو أن ذنوب العالمين على ظهري

يستطيع أبو دلالة أن يقول مثل هذا القول ، الذي يعلن فيه كراهيته

للصلاة : واضطراره إلى أدائها في غير مسجده . وهو بطبيعة الحال لا يعني بمسجده مسجدا حقيقيا ؛ فهو يعترف بأن صدره لم ينشرح من قبل للمساجد ، بل ربما كان يعني به مجلس لهوه وطربه الخاص . ثم يختم كلامه بالبيت الأخير الذي يتظارف فيه ، فيتساءل — وهو يدعو للمنصور بغفران ذنوبه — ماذا يمكن أن يضير المنصور نفسه لو كانت ذنوب العالم كلها على ظهر أبي دلالة .

مثل هذا القول — إذن — لم يكن يؤخذ على أنه زندقة حقيقية ، بل كان يحمل على الزندقة المجونية ، التي تستهدف التطرف .

وكثيرون آخرون كانوا ينهجون هذا النهج من التزندق المجوني . ويكفي أن نشير إلى الشاعر آدم بن عبد العزيز ، فقد كان يرمي بالزندقة ^(١) ، وهو حفيد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز . والحقيقة أنه كان ماجنا متهاكما على الشراب ، فكان وهو في نشوته ربما جرى في شعره بعض الكلام الذي يعد خروجاً على الدين ، وتحدياً لأهل التقوى والصلاح . كان يقول عن موقفه من شرب الخمر :

إن سمعي عن كلام الأثمي فيها ، الثقيل
لتشديد الوقر ، إني غير مطواع ذليل
قل لمن يلحاك فيها من فقيه أو نبيل
أنت دعها ! وارج أخرى من رحيق السليل
تعطش اليوم وتُسقى في غد نعت الظلول

ولأنه ليؤخذ إلى المهدي بتهمة الزندقة ، حين صار الأمر ملتبساً بين الزنادقة المجان والزنادقة أصحاب النحل والعقائد الدينية الأخرى ، فيقول للمهدي :
« والله ما أشركت بالله طرفة عين . ومتى رأيت قرشياً تزندق ؟ ولكنه طرب غلبنى ، وشعر طفح على قلبي ، وأنا فتى من فتيان قریش ، أشرب النبيذ ،

(١) ابن النديم : الفهرست ٢٣٦ .

وأقول ما قلت على سبيل المجون «^(١)» ... ومنذ ذلك الحين كف آدم عن الشراب وعن مجالسه . ومن ثم لا نعجب عندما نجد من الشعراء الذين بدأوا حياتهم بهذا الطراز من الزندقة الماجنة المتطرفة من ينتهي إلى التوبة ، كما هو الشأن مع أبي نواس والعتابي وغيرهما .

. . .

هـ - وحين نقول إن ظروف الحياة في المجتمع العباسي قد هيأت لظهور تيار المجون وانحراف كثير من شعراء العصر فيه فإن هذا لا ينفي أن كل شاعر اندفع في هذا التيار إنما كانت له كذلك دوافعه الخاصة ، التي يجب أن يبحث عنها على حدة . عند ذلك يتكشف لنا أنه إلى جانب ظروف الحياة العامة وطبيعة العصر ، كانت هناك دوافع خاصة وراء مجون شاعر كبشار بن برد تختلف عنها لدى شاعر كأبي نواس . ومن شأن الدراسة التحليلية لحياة كلا الشاعرين وشعرهما أن تكشف لنا هذه العوامل الخاصة .

ولكننا نعود الآن إلى السياق العام فترى أن الخليفة المهدي قد تعقب الزنادقة ونكل بكثير منهم . ولكنهم كانوا في الغالب من أولئك الزنادقة أصحاب العقائد والنحل الدينية الغريبة عن الإسلام . وإنه ليوصي ابنه موسى الهادي - ولي عهده - أن يسير على خطته في تعقبهم والفتك بهم ، فلا يألوا الهادي جهدا في هذا السبيل .

ثم يأتي عهد الرشيد ، وكان فيما يبدو حاد المزاج ، إذ يجمع بين مظاهر الجذو ومظاهر اللهو في سلوكه على نحو يبدو محيرا . فهو يحج عاما ويفزو عاما ، وهو يقيم الصلوات في أوقاتها ، ويصلي في اليوم مائة ركعة ، وهو في الوقت نفسه يأخذ نفسه بمظاهر الأبهة والفخامة وكل مظاهر الترف ، ويعقد مجلس الطرب والغناء ، ويجمع إليه شعراء العصر وكل من له شهرة في فن من الفنون ،

(١) ضحى الإسلام ١٤٧/١ .

وهو يشرب النبيذ - على مذهب أهل العراق .

ويبدو أن قبضة المهدي ثم الهادي على الزنادقة - بخاصة المجان منهم - كانت في عهد الرشيد قد انفرجت قليلا ، حتى إننا لنجد شاعرا مثل أبي نواس - وهو ماجن مستهتر أساسا - يتطور في مجونه ، بعد أن كان مجرد وسيلة للتزلف والإضحاك ، كما قال :

أتبـع الظرفاء أكتب عنهمُ كيما أحدث من أحب فيضحكا^(١)

- يتطور إلى نوع من التطاول على العقيدة الدينية والتبجح بعبارات الكفر ، دون أدنى خوف أو رهبة من السلطان ، فضلا عن الوازع الديني .

روى المرزباني عن الحمّاز قال : « كنت عند أبي نواس ، قال : اسمع أبياتا حضرت ! قلت : هات ! فأنشدني :

وملحة باللوم تحسب أنني	بالجهل أوثر صحبة الشُّطّارِ
بكرت عليّ تلومني ، فأجبتها	إني لأعرف مذهب الأبرارِ
فدعى الملام فقد أطعت غوايتي	وصرفت معرفتي إلى الإنكارِ
ورأيت إتياني اللذاذة والهوى	وتعجّلاً من طيب هذي الدارِ
أحرى وأحزم من تنظر آجل	علمي به رجم من الأخبارِ
ما جاءنا أحد يخبر أنـه	في جنة من مات أو في نارِ

فلما بلغ هذا البيت قلت له : يا هذا ، إن لك أعداء ، وهم ينتظرون مثل هذه السقطات فينهزون بها ليجدوا السبيل بها إلى الطعن عليك والقدح فيك إلى السلطان . فاتق الله في نفسك ، ودع الإفراط في المجون ، واكتمها ! قال : لا ، والله لا أكتمها خوفا ، وإن قضى شيء كان . فتمى الخبر إلى الفضل بن الربيع ثم إلى الرشيد ، فما كان بعد هذا إلا أسبوع حتى حبس^(٢) .

(١) البيان والتبيين ٧٥/٤ ، ورواية البيت في الديوان مختلفة .

(٢) الموشح ، ص ٤٢٩ .

في مثل هذا الشعر . بل في أقل تبجحا منه ، كان من الممكن أن يقطع رأس الشاعر على يد المهدي أو الهادي ، ولكننا نعرف أن أبا نواس حبس به لا أكثر في عهد الرشيد .

والواقع أن الوشاية بأبي نواس لدى الرشد لم تنطرق إلى هذه الأبيات ، بل ذكرت على مسمع من الرشيد شواهد أخرى لا تنقل عنها إلحادا وتبجحا . وقد أورد المرزباني قصة هذه الوشاية على النحو التالي :

جلس الرشيد مجلساً فأفاض من حضره في ذكر المطبوعين من الشعراء المحدثين . إلى أن اتصل الذكر بأبي نواس ، فغمر عليه سليمان بن أبي جعفر . فقال : يا أمير المؤمنين . كافر بالله . لا يرعوي من سكرة . ولا يأنف من فاحشة . وقد كان نمي إلى الرشيد من خبره شيء ، فقال : يا عم ، هل تأثُرُ عنه من ذلك شيئاً ؟ قال : قوله يا أمير المؤمنين :

يا ناظرًا في الدين ما الأمر
ما صح عندي من جميع الذي
ثم أنشده قوله :

بإح لسانی بمضمرة السرّ
ولیس بعد الممات مرّتجع

وذاک أنى أقول بالدهر
ولمّا الموت بیضة العقر^(۱)

فاستشاط الرشيد غضبا ، وطار شقفا ، وقال : عليّ بابن الفاعلة . فقال رجل من جلساء الرشيد : إن أذن لي أمير المؤمنين أنشدته من قول هذا الفاسق ما هو أشنع وأفظع مما أنشده أبو أيوب . قال : هات ! قال : قوله في غلام نصراني :

تَمْرٌ فَأَسْتَحْيِكَ أَنْ أَتَكَلِّمَــا وَشَنْكَ زَهْوِ الْحَسَنِ عَنْ أَنْ تُكَلِّمَــا

(١) بيضة القمر : بيضة الديك ، يقال للشيء لا يحدث إلا مرة واحدة .

حتى انتهى إلى قوله :

أليس عظيما عند كل موحد
فلولا دخول النار بعد بصيرة
غزال مسيحي يعذب مسلما ؟!
عبدت مكان^(١) ... عيسى بن مريما
وأنشده أبياتا له في نصراني آخر ، أولها :

ومُلحّة بالعدل ذات نصيحة
بَكَرَتْ تُخَوِّفِي المعاد ، وشيمتي
ترجو إنابة ذي مجون سارق
غير المعاد ، ومذهبي وخلاتقي
فأجبتها : كُفِّي ملامك ، إنني
مختار دين أقيسة وجثالثي^(٢)
والله لولا أنني متخوف
أن أبتلى ...

ثم قطع الإنشاد ، فقال الرشيد : بماذا ويلك ؟ فقال :

بإمام جورٍ فاسق

قال : فضاق المجلس بأهله ، وأنكر الرشيد نفسه ، ثم قال : امض فيها !
فقال :

لتبعتهم في دينهم ودخلته
ببصرة مني دخول الوامق^(٣)
إني لأعلم أن ربي لم يكن
ليخصهم إلا بدين صادق

فقال الرشيد : برئت من المنصور إن لم يبت هذا الكلب في المطبّق ؛
لتنكيرني فعلا وقولا ! فوجه الفضل من ساعته من أخذ بأفواه السكك ، فوجد ،
فأودع المطبق^(٤) . كأن هذا أقصى عقاب كان يمكن أن يناله هذا الماجن
المتهتك المارق .

(١) بياض في الأصل ، وفوقه : عز وجل .

(٢) جثالث : جمع جاثليق : الكاهن .

(٣) الوامق : المحب .

(٤) الموشح ، ص ٤٢٦ - ٤٢٨ .

ولم يطل حبس أبي نواس ، فقد راح يبعث بالقصائد إلى الرشيد يلتمس منه العفو ويمدحه :

بعفوك بل بجودك عُدْتُ لا بل بفضلك يا أمير المؤمنين
فلا يتعذرنَّ عليَّ عفو وسِعَتْ به جمع العالمينا ... الخ
ثم يلجأ لفك محبسه إلى الدعابة والتظرف ، فيبعث إلى الرشيد يقول :

بك أستجير من الردى وأعوذ من سطوات باسِكْ
وحياة رأسك لا أعو د لمثلها ، وحياة رأسك
منذا يكون أبانُوا سِكَ إن قتلتَ أبا نواسك !؟

ويقرأ الرشيد هذه الأبيات فيكتب على ظاهر الرقعة : لا بأس عليك .
ويعرف أبو نواس بهذا التوقيع فيعود ويكتب إلى الرشيد ستة أبيات يمدحه فيها ،
ويختتمها بقوله :

فديتك إن ليل السجن باسٌ وقد أرسلتَ « ليس عليك باس »
فيعفو عنه الرشيد ، ويخرج أبو نواس إلى الحياة مرة أخرى .

وقد تبدو هذه القصة كلها غريبة ، ولكن ما أكرر غرائب العصر العباسي .
فأبو نواس قبل كل شيء شاعر الخليفة منذ أن كان ولياً للعهد . وهو الذي مدحه
حينذاك بقوله :

وليَّ عهد ما له قرينٌ ولا له شبهٌ ولا خدينُ
استغفر الله ! بلى هارون يا خير من كان ومن يكون
إلا النبي الطاهر الميمون

فقبل منه المدحة على ما فيها . وهو الذي مدحه وهو خليفة فجعل في صدر
مدحه يصف الخمر ويقول :

وكأسٍ كمصباح السماء شربتها على قبلة أو موعد بلقاء

أنت دونها الأيام حتى كأنها تساقطُ نور من فتوق سماء
ترى ضوءها من ظاهر الكأس ساطعا عليك وإن غطيتها بغطاء
فلم ينكر من ذلك شيئا ، لأن الشاعر سرعان ما أحدث التوازن بقوله :

نعيش بخير ما انطينا على التقى وما ساس دنيانا أبو الأمان^(١)
وكان القصيدة بتكوينها على هذا النحو قد لاءمت طبيعة الرشيد ومزاجه
الحاد ، حيث جمعت - مثله - بين اللهو والطرب ، وبين التقوى والجد .

* * *

٦ - وينقضي عهد الرشيد ويأتي عهد الأمين ، فتتفتح أبواب المجون على
مصاريعها . ذلك أن الأمين نفسه كان ماجنا فأفسح المجال للمجان أن يزدادوا
استهتارا وتبجحا وتوقحا .

أحاط الأمين نفسه بالغلمان واستكثر من الحصيان وجعلهم قائمين على شئونه
الخاصة في مجالس لوه وشرابه وفي خلواته الخاصة ، وانقطع إليهم دون النساء .
وقد شاع هذا عن الأمين وعرف في الأوساط الاجتماعية ، فاقتدى كثير من
الموسرين به في هذا السلوك المشين ، أو هذا ما يقرره الشاعر الماجن أبو نواس
حيث يقول :

أحمدوا الله كثيرا	يا جميع المسلمينا
ثم قولوا لا تملوا	ربنا أبق الأمينا
صبر الحصيان حتى	جعل التصبير ديننا
فاقتدى الناس جميعا	بأمر المؤمنينا

أو يقول :

ابن عم النبي هذا إمام لا عَدَمناه قدوة الثقلين

(١) أبو الأمان : يقصد هارون الرشيد .

يا بغاة الحصيان لا تحذروه واعفصوهم بقية العصرين
وقال غيره ^(١) ، مشيراً إلى ذلك الشذوذ الذي كان في سلوك الأمين ، وإلى
إنفاقه الوقت بين غلمانته أو في تعاطي الخمر :

لهم من عمره شطر ، وشطر يعاقر فيه شرب الخندريس
وما للغايات لديه حظ سوى التقطيب بالوجه العبوس
إذا كان الرئيس كذا سقيما فكيف صلاحنا بعد الرئيس
فلو علم المقيم بدار طوس لعز على المقيم بدار طوس ^(٢)

وهكذا انقطع الأمين للملاذة ومجالس طربه وأنسه ، منصرفاً بذلك عن
مهمات الدولة ، مسرفاً في إنفاق ما تجمع في بيت المال من ثروة على ملاحيه
وجلسائه ومسامريه ومصحكيه ومغنيه .

قال إسحق بن إبراهيم الموصلي : « غنى إبراهيم بن المهدي محمد الأمين
صوتاً لم أحده في شعر لأبي نواس لم أرتضه ، فقام إليه من مجلسه ، فقبل
رأسه ، فقام إبراهيم فقبل أسفل قدميه ، فأمر له بثلاثمائة ألف دينار ، فقال
إبراهيم : يا سيدي ، قد أمرت لي إلى هذه الغاية بعشرين ألف ألف درهم !
فقال : وهل هي إلا خراج بعض الكور ؟ ! » ^(٣)

إلى هذا الحد بلغ سفه الأمين في الإسراف ، حتى إنه ليدفع عشرين مليون
درهم من خزانة الدولة في أغنية واحدة تتغنى بمدحه ، حتى إن المغنى نفسه
استهول الأمر واستكثر المبلغ . لكن الأمين لم ير في هذا المبلغ سوى خراج
بعض الكور . ونحن إذا كنا لا نملك وثيقة تاريخية بدخل بيت المال من الخراج
في عهد الأمين فإن لدينا وثيقة كاملة أوردها ابن خلدون في مقدمته عن هذا

(١) تاريخ الطبري ٥٠٨/٨ .

(٢) يقصد بالمقيم بدار طوس هارون الرشيد ، حيث مات ودفن بطوس .

(٣) الموشح ٤٠٩ - ٤١٠ .

الدخل في عهد المأمون ، أي في نفس الحقبة ، ومنها نعرف أن الأمين لم يبالغ فيما ادعاه ، إذ نجد خراج كور دجلة عشرين مليوناً وثمانمائة ألف درهم ، وهو ليس أعلى خراج ، إذ كانت خراسان تغل سنوياً ثمانية وعشرين مليون درهم ، سوى عشرين ألف ثوب متاع ^(١) .

ومن ثم لم يكن غريباً أن تكون أكثر مدائح أبي نواس ، أكبر شعراء المجون في العصر ، في هذا الخليفة ، الذي لم يدخر وسعاً في الإنفاق على ملذاته ومجالس لهوه ، وعلى حاشيته وبطانته .

فسوى البساتين والمتنزهات الخاصة والمجالس الأنيقة والخلوات ، ابتنى الأمين لنفسه حراقات بالغة الروعة والأناقة ، كان يطيب له أن يسير بها في نهر دجلة للنزهة ، وكانت كل واحدة منها على هيئة خاصة ، وقد أطلق عليها أسماء العقاب والأسد والفيل والفرس والحية . وهي التي وصفها أبو نواس بقوله :

سخر الله للأمين مطايا	لم تسخر لصاحب المحراب
فلذا ما ركابه سيرنَ برّاً	سار في الماء راكباً ليث غاب
أسداً باسطاً ذراعيه ، يعدو	أهّرت الشدق ، كالح الأنياب
لا يعانیه باللجام ولا السّو	ط ولا غمز رجله في الركاب
عجب الناس إذ رأوه على صو	رة ليث يمر مر السحاب
سبحوا إذ رأوك سرت عليه	كيف لو أبصروك فوق العقاب
ذات زورٍ ومنسَرٍ وجناحيّ	ن ، تشق العُباب بعد العباب
تسبق الطير في السماء إذا ما است	تَعجلوها بجيشة وذهاب
بارك الله للأمين وأبقا	ه ، وأبقى له رداء الشباب

وقد كان من الممكن لهذا الخليفة الشاب الذي امتلأت بيوت المال في عهده

(١) الخصري : الدولة العباسية ، ص ٢٠٠ .

بالثروة أن يتخذ لنفسه كل مظاهر الأبهة والعظمة في اعتدال ودون إسراف
وبذخ يوشك أن يكون جنوناً ، ولكنه أرقق بيت المال بسفاهته وطيشه ونزقه ،
وأُنزل من مهابة الخلافة بما أعلن من مجونه وخلاعته وهيامه بالغلمان .
يقول في كوثر خادمه (١) :

ما يريد الناس من صب بمن يهوى كُتِبَ
كوثر ديني ودنيايَ وسُقمي وطبيبي
أعجزُ الناس الذي يُلحَى محباً في حبيب

وهو يشغل نفسه بأمر عبد له يسمى طاهراً . لا يدري إلا الله ما كان
بينهما من أمر ، فيقول فيه :

زعم العبد طاهرُ	أنني اليوم غادرُ
كذب العبد وهو عن	سبيل الرشد جائرُ
نقض العهد ، والذي	ينقض العهد كافرُ
مُظهرٌ سوء فعله	مُعلنٌ ، لا يُسَآثرُ
وعليه تدور بالـ	بغْيٍ منه الدوائرُ

لا غرابة عندئذ عندما نجد الغزل بالمذكر يشيع في ذلك العصر ، ونجد
الشاعر أبا نواس يدافع عن هذا الاتجاه الذي انجرف فيه الأمين نفسه ، فيقول :

وعاذلة تلوم على اصطفاي
غلاماً واضحاً مثل المهابةِ

.....

دعيني ، لا تلوميني ، فإني	على ما تكرهين إلى الممات
بذا أوصى كتاب الله فينا	بتفضيل البنين على البنات

(١) المرزباني : معجم الشعراء ، ص ٣٦٢ .

وعلى هذا النحو من المغالطة ، وإلى هذا الحد من التوقع ، يذهب الشاعر في الدفاع عن سلوكه المشين ، لا يخشى شيئاً . وممن تراه يخشى والخليفة نفسه نصيره في هذا السلوك ؟ !

ومما انكر عليه قوله :

يا أحمدُ المرتجى في كل نائبة قم سيدي نعص جبار السموات

لأن هذه أعظم جرأة ، وأقبح مجاهرة ، وأشد تبغض إلى العزيز الجبار عز وجل ، أن يقول : « نعص جبار السموات » ؛ فذكر المعصية مع ذكر الجبار — عز اسمه — وأنه إياه يقصد بالعصيان ^(١) .

وقد انتهت حياة هذا الخليفة نهاية تعسه ، بعد الصراع الدامي الذي خاضه ضد جيوش أخيه المأمون ، على نحو ما مر بنا من قبل .

والحق إن الانتعاش المادي الذي أصاب المجتمع العباسي في عهد أبي جعفر المنصور قد ظل في تزايد بعده ، وبلغ أقصى درجاته في عهد الرشيد ، ثم جاء الأمين فأسرف وبدد . ولكن ينبغي ألا يغيب عنا أن الثروات الطائلة التي كانت تدخل بيت المال في بغداد لم تكن توجه إلى صالح المجتمع ، بل كانت تدفع منها رواتب الوزراء والقضاة والعمال وأرزاق الجند ، وما بقي من ذلك يظل تحت تصرف الخليفة ، فيفرق منه على الأتباع وذوي القرابة وعبود الهاشميين ، ويدفع منه منح الشعراء والمغنين ، التي بولغ فيها إلى حد السفه ، على نحو ما رأينا من الأمين منذ قليل .

وقد كانت النتيجة الطبيعية لهذا النظام المالي أن اتسعت الهوة شيئاً فشيئاً بين الطبقات الغنية والطبقات الفقيرة ، فازدادت الغنية غنى والفقيرة فقراً . ثم ظلت هذه الهوة في اتساعها المطرد حتى أصبحت الفروق باهظة . وقد كان طبيعياً أن يؤدي هذا الوضع إلى ما يلي :

(١) الموشح ٤١٦ - ٤١٧ .

أولاً : ظهور نزعة التكالب على جمع المال من أي الطرق وبأي الوسائل ، بين من هم قرييون من مصادر المال أو من بأيديهم السلطان .

ثانياً : ظهور نزعة الزهد التي تحاول تضييد جراح الفقراء وتحبيب حياة الفقر إليهم عن طريق رفع بعض الشعارات المصبوغة بصبغة دينية . وهي النزعة التي ظلت تنمو في اطراد في طريق التصوف وعلى أيدي الصوفية . على أننا نستطيع أن نرى في هذه النزعة لوناً من الرفض السلبي العاجز للدولة ولأصحاب السلطان فيها ، إلا في بعض الحالات التي كانت تؤدي فيها إلى اتخاذ الفئات الفقيرة المستغلة المطحونة موقفاً إيجابياً في مناهضة الدولة والقائمين عليها ، كما حدث في ثورة الزنج وثورة القرامطة .

. . .

٧ - ونعود إلى السياق فنقول : إن كثيراً من الدمار والتخريب قد لحق بمدينة بغداد نتيجة للحصار الذي ضربته جيوش المأمون على الأمين فيها ، ثم نتيجة للحرب في ميادينها وشوارعها ، فلحق الناس من ذلك شر كثير ، لا على أيدي جنود المأمون وحدهم ، بل على أيدي جنود الأمين كذلك ، حيث كان قد اضطر - نتيجة لانصراف كثير من أنصاره عنه - إلى الاستعانة في حربه بالعيارين والشطار والمسجونين من أهل بغداد ، فكان الشر الذي أصاب المدينة منهم أكثر مما أصابها من العدو المهاجم^(١) .

وينتهي عهد الأمين ويأتي عهد المأمون . وكانت نزعة المأمون وميوله الخاصة مخالفة لأخيه الأمين ؛ فقد كان محباً للعلم والعلماء ، وللفقهاء المتكلمين والفلاسفة ، يجلس إليهم ، ويجادل معهم . ويذوق في ذلك كله متاعاً عقلياً ولذة فكرية . وقد شغل الناس بقضايا الاعتزال وبمحنة خلق القرآن ، على نحو ما مر بنا .

(١) الدولة العباسية ، ص ١٦٩ .

ومع ذلك لا نستطيع أن نقول إن تيار المجون كان قد توقف نهائياً بموت الأمين ؛ فكل ما هنالك أنه قبض للدولة أن يتولى أمرها ثلاثة من الخلفاء على التوالي ، هم المأمون والمعتصم والواثق ، أخذوا أنفسهم بشيء غير يسير من الجدية ، فلم يجد المجان إلى مجالسهم الطريق ذلولاً ، وإن ظل الغناء والمغنون ، والشخصيات الفكاهة المضحكة ، عناصر مشتركة في هذه المجالس .

فما يكاد الأمر يستقر للخليفة المتوكل حتى يمتليء مجلسه بالمضحكين الهازلين وبوسائل اللعب والمرح ، فضلاً عما اجتمع لديه من شعراء ، منهم الجاحد ، كالبحتري ، وأكثرهم مهرج أو ماجن .

دخل البحتري الشاعر على المتوكل فأشدد في مدحه قصيدته التي مطلعها (١) :

عن أي ثغر تبتسمُ وبأي طرف تحتكمُ

وكان حاضراً المجلس الشاعر أبو العنيس الصيمري . فلما انتهى البحتري من إنشاده بين يدي المتوكل ، وأخذ يتقهقر إلى الوراء ، استوقفه أبو العنيس ، وانطلق - على نفس الوزن والقافية - يقول شعراً في البحتري أضحك الخليفة منه حتى صار يفحص الأرض بقدمه من شدة استغراقه في المرح ، وأمر لأبي العنيس بعشرة آلاف درهم . وهي قصيدة هزلية غثة ، بدأها أبو العنيس بقوله :

في أي سَلَح ترتطمُ وبأي كف تلتقمُ

ويبدو أن المتوكل كان يطيب له أن يلهو بالناس . وقد كان من بطانته شاعر غريب الأطوار ، يقال له أبو العَبَر (وهو عباسي من بيت الخلافة) كان يجعل من نفسه أضحوكة بين الناس . وكان يطيب للمتوكل أن يعبث به ، فكان يأمر به فيزمي بالمنجنيق في الماء وعليه قميص حرير ، فإذا علا في الهواء صاح : الطريق . الطريق ، ثم يقع في الماء فيخرجه السباح . وكان في بعض

(١) معجم الأدباء ٦ / ٤٦٤ .

الأحيان يجلسه على الزلافة فينحدر فيها حتى يقع في البركة ، ثم يطرح عليه الشباك فيخرجه كما يخرج السمك . وفي ذلك يقول أبو العبر :

ويأمر بي الملك فيطرحني في البرك
وبصطادني بالشبك كأنني من السمك

وهو شعر ركيك . يغلب عليه طابع العامية ، وفيه يحرص صاحبه على اقتناص بعض المفارقات المثيرة للضحك . أو يجعل من نفسه هزأة وسخرية . وهو تيار يبدأ منذ ذلك الوقت لكي يجد فيما بعد في القرن الرابع أنصاراً وأتباعاً من الشعراء المهرجين ، كابن حجاج ، وأبي الرقعق ، وابن سكرة . أما شعراء المجون فيكفي أن نعرف منهم محمد بن إسحق الطرسوسي . يقول عنه المرزباني : « متوكلي ، ماجن ، خبيث ، يكثر القول في مدح شوال ودم رمضان . فمن ذلك :

نهارُ الصيام حُلُولُ الشَّقَا	وليل التراويح ليل البَلَا
تَمارِضُ تَحِلُّ لَكَ الطَّيِّبَات	وبعض التمارض كل الشفا
وإن كان لا بد من صومه	فأكثر من الصوم بعد العشا
وإن كنت لا تستحل المدام	فغَادِ الصَّيَامَ بِخَبْزٍ وَمَا
ولا بأس بالشرب نصفَ النهار	إذا كنت في ثقة بالخَفَا
يَظنُّ بيَّ الصومَ أهلُ السَّفَاهِ	ومن دون صومي بلوغ السها» ^(١)

وهذه نغمة تذكرنا بأبي دلالة وقصة اضطراره للصلاة في مسجد المنصور . إنه لون من مجون التطرف الذي لم يكف في يوم من الأيام .

وهناك مصعب بن الحسين البصري الوراق . و « يعرف بمصعب الماجن ، يكنى أبا الحسن ، متوكلي ، استفرغ شعره في وصف الغلمان . وهو القائل :

لو يحلُّ الهوى يجسم من الصخر على أن فيه قلب حديد

(١) معجم الشعراء ، ص ٣٩٥ .

فعل الحب والهوى ما يفعل سُودُ اللحي ببيض الخدود^(١)

ثم هناك محمد بن يحيى الأسدي ، وماني الموسوس (أبو الحسن محمد بن القاسم) ، وشمروخ (أبو عمارة المكي) ، وأبو بكر الحماحي وغيرهم من شعراء المتوكل أو شعراء عصره .

وكذلك كان في الخليفة المعتز بن المتوكل (ولى من محرم سنة ٢٥٢ إلى رجب ٢٥٥ هـ) ميل إلى المجون . وله في يونس بن بُغَا^(٢) :

شوّال شهر السرور والسكّر والضوم شهر العناق والنظر
قد كنت للشرب عاشقاً سحرًا فاليوم يا ويلتي من السحر
من كان فيما يحب معتذرا فلست في يونس بمعتذر

ولعل أبرز شعراء العصر وأكثرهم نتاجاً في هذا الاتجاه هو عبدالله بن المعتز ، الذي لم تدم خلافته إلا يوماً واحداً . فهو يحدو في باب المجون حدو أبي نواس ، من حديث عن مجلس الشراب ووصف للخمر والساقى ، ومن غزل لإباحى مكشوف ، ووصف للغناء والمغنين ، مع مجاهرة بذلك كله ، وإن كانت أقل تحدياً وتوقفاً - نسبياً - من أبي نواس . وربما كان للحياة الناعمة المترفة ، التي عاشها ابن المعتز في بغداد بعيداً عن صخب السياسة والمؤامرات التي استفحل أمرها في ذلك العصر ، أثر في ذلك .

يقول ، مصوراً إقباله على حياة اللهو والمجون والخمر والغناء :

خليليّ اتركنا قول التصوّح وقوماً فامزجنا راحاً بروح
فقد نشر الصباح رداء نور وهبت بالندى أنفاس ريح
وحان ركوع إبريق لكاس ونادى الديك : حيّ على الصبّوح

(١) نفسه ، ص ٣٢٨ .

(٢) نفسه ، ص ٤٠٠ - ٤٠١ .

وحنّ النَّايُ من طرب وشوق إلى وتر يجاوبه فصيح .
هل الدنيا سوى هذا وهذا وساق لا يخالفنا مليح ؟ !

هذه هي أبعاد الحياة لديه ، خمر وطرب وساق مليح . وعلى هذا الوتر
وقع ابن المعتز نفس اللحن مع تنويع في الإخراج ، وملاً بذلك ديوانه . كما
كان الشأن مع أبي نواس . فهو في قصيدة أخرى يقول :

وحلو الدلال مليح الغضبُ	يشوب مواعيده بالكذب
قصير الوفاء لأصحابه	فهم من تلونه في تعب
سقاني - وقد سُلَّ سيف الصبا	ح : والليل من خوفه قد هرب
عقارا ، إذا ما جلَّتْها السُّقا	ة ، ألبسها الماء تاج الحَبِّ
فأصلح بيني وبين الزمان	وأبدلني بالهموم الطرب
وما العيش إلا لمستهتر	تظل عواذله في شغب
يـم إلى كل ما يشتهي	وإن رده العذل لم ينجذب

وهو هنا ما يزال يدور أيضا حول الساقى المليح ، والخمر وما تجلبه لنفسه
من طرب ، غير مصيخ إلى لاثم يلومه ، قد جعل الاستهتار هو مبدأ الحياة
وغايتها .

وهذه تنويعة أخرى على نفس الموضوع ، نعرف من خلالها أن ابن المعتز لم
يكن وحده في هذا التيار ، بل لا بد أنه كانت له رفقة تصحبه إلى مجلسه في
الحانات القائمة بعيدا في خارج المدينة . يقول :

ومشمولة ، قد طال بالقفص ^(١) حبسُها	حكّت نار ، براهيم في اللون والبرْدِ
حططنا إلى خمارها بعد هجعة	رجال مطايا لم تزل يومها تَحْدِي
ملوكٌ لِلذَّاتِ الشباب تواضعوا	ولم يحفلوا فيها بدم ولا حَمْدِ
فباتوا لدى الخمار في بيت حانة	وأخلوا قصورا بالرصافة والحد

(١) كذا وردت بالديوان .

ودام عليهم بالمدام مُنْطَقٌ بِزُنَّارِهِ ، حلو الشمائل والقـد
يمج سلاف الخمر في عسجدية تَوَهَّجُ فِي يَمْنَاه كالكوكب الفرد
محفرة فيها تصاوير فارس وكسرى غريق حوله خِرْقُ الجند

هم إذن عصابة من المجان ، يعرفون جيداً بيوت اللهو وأماكن الحانات .
وهم فيما يبدو جماعة من ذوي الواجهة ، وشخصيات إن لم تكن من البيت
العباسي كابن المعتز فهم على كل حال من ذوي المكانة . وابن المعتز يصفهم
بأنهم ملوك ، وإن كانوا قد تواضعوا أمام لذات الشباب .

وقد سبق أن ذكرنا أن كثيراً من هذه الحانات كانت تقوم بجوار أديرة
النصارى . والحق إن الأديرة نفسها ، بما عرف عن رهبانها من احتفال بالخمر ،
كانت من الأماكن التي يغشاها طالبو الشراب . وكثيراً ما وردت الإشارة إلى
هذه الأديرة بأسمائها . وها هو ذا ابن المعتز في أبيات له يذكر لنا أحدها ،
حيث يقول :

وفتيان لَهْوٍ غَدَا للصباح وقد قَدَحَ الليل فجراً وأورَى
ندامى ، فلا ذا يماري لذا ولا ذاك يجلس عن ذاك دورا
بدير « المطيرة » نُقْري المَدَام لدى القَسِّ لما اتيناه زورا
إذا مَا طَعَنَّا بطون القَنَانِيَّ سار دم الكرم عنهن سَوْرَا

وهو كذلك يقدم إلينا صورة من صور الاحتفال بغير أعياد المسلمين ،
كعيد النيروز ، وكيف أن مثل هذه المناسبة كانت كذلك مجالا للقصف واللهو
والتبذل ، يشترك فيه كل الناس . يقول :

لي في السماي واللهو حاجاتُ ليس لقلبي منهن إفلاتُ
كم توبة قد فضضتْ خاتمَهَا عني ، وللتائبين رجعاتُ
فاشرب غداة النيروز صافية أيامها في السرور ساعات

قد ظهر الجين بالنهار لنا منهم صنوف مُردّ عتبات
تميل في رقصهم قدودهم كما تثنّت في الريح سرات
ورُكّب القبع فوق حسنهم ففي سماجاتهم ملاحات

وفي الأبيات الثلاثة الأخيرة وصف لأحد مواكب هذا الاحتفال ، يظهر منه أن الفتيات كن يلبسن الأقنعة الهزلية على وجوههن حتى يظهرن في صورة الجن الخرافية ، ويرقصن رقصات جماعية مخصوصة بهذه المناسبة . وهي مناسبة يختلط فيها الحابل بالنابل ، ويكون فيها لهُو بريء وغير بريء .

• • •

٨- وقد كان طبيعياً ألا نسمع في عهد المتوكل أو من جاءوا بعده من خلفاء بني العباس بشاعر يودع السجن لمجونه واستهتاره وتبذله في أشعاره ، كما كان الشأن في عهد الرشيد أو المهدي من قبل . ذلك أن الخلافة قد فقدت أترانها منذ عهد المتوكل ، وأخذت هيبتها نقل شيئاً فشيئاً حتى لم يعد للخليفة من الأمر شيء . فالخليفة المنتصر ، الذي جاء بعد أن قتل القواد الترك أباه المتوكل في مجلس شرابه وقد بلغ منه السكر مبلغاً . والذي لم يملك في الخلافة سوى ستة أشهر (٢٤٨ هـ) معذباً بتواطئه مع أولئك القواد على قتل أبيه ، يكشف لنا الحقيقة المرة فيما صار إليه أمر الخليفة منذ ذلك العهد فيقول ^(١) :

لم يعلم الناس الذي نالني فليس لي عندهم عذر
كان إلى الأمر في ظاهر وليس لي في باطن أمر .

وقد صحب هذا التحلل السياسي إنكماش اقتصادي ، اتسعت بسببه الهوة بين الطبقات الغنية والطبقات الفقيرة . وقد كان استقلال كثير من أجزاء الدولة عنها سبباً في تناقص دخل بيت المال في مركز الخلافة . على أن هناك سبباً آخر لا يقل عن هذا في الأهمية .

(١) معجم الادباء ، ص ٤٥٠ .

فنحن نلمس - ابتداء من عهد الواثق - ظاهرة جديدة تتعلق بالأوضاع الاقتصادية للبلاد ، أخذت منذ عهده في الظهور ، ثم ظلت تستفحل شيئاً فشيئاً في عهود الخلفاء الذين جاءوا من بعده ، حتى أدت إلى تخريب حقيقي لاقتصاد الدولة .

لقد بلغ المجموع العام للخراج (دخل الدولة) في عهد المأمون ٣١٩,٦٠٠,٠٠٠ درهم و ١٨٧,٠٠٠ دينار . وبلغ في عهد المعتصم ٣١٤,٢٧١,٣٥٠ درهم و ٥,١٠٢,٠٠٠ دينار . وهي أرقام متقاربة في مجموعها توحى بنوع من الاستقرار والاستمرارية . أما في عهد الواثق فقد كشفت ظاهرة استغلال العمال والكتاب (الموظفين) لأموال الدولة عن نفسها . فقد « كانت العمال تسرع إليهم الثروة لاتساع مجال الخيانة ، إذ لم يكن هناك دقة في المحاسبات . فإذا رأى الخليفة على العامل مظاهر الثروة في وقت قريب ، وتلك الثروة لا تقوم بها أرزاقه التي يتقاضاها ، حكم الخليفة قطعاً أنه خائن ^(١) » . فكان يأمر عند ذلك بمصادرة أمواله . وقد بلغ مجموع ما صادره الواثق من كتابة بعد تعذيبهم ، مما ظن أنهم أخذوه من مال الدولة عن طريق الابتزاز أو الخيانة ، مليوناً وسبعمائة واثنين وعشرين ألف دينار .

على أن هذا الأسلوب من المصادرة لم يقض على الظاهرة ، ولم يحل دون استفحالها فيما بعد ، إذ كان الولاة والكتاب ومن في يدهم مصادر المال ما يلبثون أن يثروا ثراء أكثر فحشاً مما كانوا عليه قبل المصادرة ، وكان عبء ذلك كله يقع على كاهل الطبقات الكادحة من أبناء الشعب . وهو الأمر الذي استغله على بن محمد صاحب الزنج في الثورة ضد الخلافة .

ونحن إنما نشير هنا إلى هذه الحقائق لنوضح كيف أن المجتمع العباسي كان منذ العقد الرابع من القرن الثالث الهجري قد أخذ يعاني من الناحية الاقتصادية

(١) الخصري : نفسه ص ٢٥٢ .

نتيجة لتدهور الأوضاع السياسية وأداة الحكم ، وكيف أن الغرم كله كان يقع آخر الأمر على الطبقات الفقيرة .

وقد كان نتيجة طبيعية لفساد الإدارة والسياسة والأوضاع الاقتصادية أن استفاض الشعور باليأس وخيبة الأمل في القطاعات الشعبية ، بخاصة في العراق ، حيث مركز الخلافة .

وقد ولد هذا الموقف في مجال الأدب لوناً من الشعر ، الذي يبدو في ظاهره نوعاً من المجبور ، والذي كان يتخذ أداة للتسلية والإضحاك ، وإن كان في حقيقته وفي مغزاه البعيد - فيما نرى - له دلالة قوية على رفض العصر وكل قيمه الهابطة المنحرفة . إنه أشبه شيء بالنكتة حين تكون احتجاجاً ورفضاً وإن كانت مضحكة .

وقد مر بنا كيف أن الشاعر الهاشمي أبا العبر كان يصنع من نفسه هزأة في بلاط المتوكل ، ولكنه كان كذلك يتخذ لنفسه مجلساً - شأن العلماء - يغشاه الراغبون في العبث فيطرحون عليه أسئلة غريبة ويتلقون منه عنها أجوبة أغرب ^(١) . وهذا إن دل على الفراغ الذي أخذ الناس يستشعرونه فإنه يدل كذلك على اللامبالاة بالشئون العامة للمجتمع على المستوى السياسي . وعلى كل حال فإن أغرب ما كان من أبي العبر كثرة كلامه عن الأوساخ والأقذار وما هو من قبيلها . ولعله كان في هذا منافساً لشاعر آخر من نفس العصر اسمه الفضل بن هاشم بن حُدَير . فالمرزباني يقول عن هذا الفضل : « خليع سفیه ، مشتهر بالقول في الأقذار وما جانسها ، ويصف نفسه بشهوته ، وهو أول من سمع به ذكر ذلك . وقد قال أبو العبر الهاشمي أيضاً في هذا المعنى ، ولكن الفضل أسبق ، وله يقول أبو العبر :

وهذا الفضل يخليني فقولوا أينما أقذر

(١) راجع ابن المعتز : طبقات الشعراء - تحقيق عبد الستار فراج ، دار المعارف بمصر - ص ٣٤٢ .

والفضل :

أنا فضل بن هاشم بن حُدَيْرٍ لم أقل مذ خلقت كلمة خيرٍ
وقال في الواثق لما أراد أن يطعمه الأقدار التي ذكرها ، وكان في ناحيته
وهو أمير :

يا سيدي والذي أوّمله يبلغني عنك ما أموت له
إن كنت أبدعت في الكلام وفي الشعر بقول فلست أفعله
الدم والقيح كيف آكله ؟ والقمل والدود كيف أنقله ؟
والله إني أموت إن نظرت عيني إليه ، فكيف آكله ؟^(١)

هذا الاتجاه الغريب صار قرين المجون في القرن الرابع ، فاجتمع المجون
إلى التهريج والإسفاف بقصد الإضحاك ، وإن انطوى ذلك كله على مرارة
تتخلل أقوال شعراء هذا الاتجاه ، وتعكس شعورهم باختلال كل القيم ،
والسخرية من كل الأوضاع .

والشاعر ابن الحجاج (أبو عبدالله الحسن بن أحمد) واحد من أبرز
شعراء هذا الاتجاه في ذلك القرن . وهو يعتذر عن ذلك السخف الذي انتهى
إليه شعره بطريقة مضحكة ولكنها تنطوي على كثير من السخرية في باطنها .
يقول :

وشعري سخفه لا بد منه فقد طبنا وزال الإحتشامُ
وهل دار تكون بلا « كنيف » فيمكن عاقلاً فيها المقام ؟

فانظر كيف ساوى بين وظيفة الشعر وبين الكنيف في البيت . ألا يعكس
هذا أعظم الشعور باختلال القيم ؟ ! إن هذا المعنى ليتأكد لدينا مرة أخرى حين
نستمع إليه يتحدث - بلغته وتصويره الخاص - عن أوضاع العصر ، وعما
صار إليه أمر الناس من ضياع وغرق في التفاهات ، فيقول :

(١) معجم الشعراء ، ص ١٨٤ .

واضطرنني جَوْرَ زماني إلى معيشة تزرني على الحر
والدهر قد صارت به هيضة ^(١) فنحن غرقى في «خرّاء» الدهر

قد يضحك الإنسان لهذه الصورة في البيت الثاني للوهلة الأولى ، ولكن
ما أسرع ما يحس فيها بما كان يعانيه الإنسان في ذلك العصر من حياة كلها
إحباط وخذلان وتحلل للقيم .

هذه النغمة نفسها نحسها عندما نتوقف كذلك عند شعر ابن الحجاج الذي
يتحدث فيه بلغة المجان عن الخمر والشراب . يقول مثلاً :

يا خليلي قد عطشت وفي الخمرة ريّ للحائم العطشان
فاسقياني من الدنان إلى أن تريباني كبعض تلك الدنان
مُقعداً بعد خفتي في نهوضي أخرسا بعد كثرة الهذيان
سكرةً بعد سكرة تثبت اسمي في المفايح أو مع العميان
اسقياني في «المهرجان» ولو كا ن لخمس يقين من رمضان
اسقياني فقد رأيت بعيني في قرار الجحيم أين مكاني

هذه النغمة تختلف في روحها اختلافاً كبيراً عن نغمة شاعر كأبي نواس .
لأنها تعكس شعور إنسان يمجن ، لا للإقبال الشره على الحياة ، كما هو شأن
أبي نواس ، ولا ترفاً ، كما هو شأن شاعر كابن المعتز ، بل يمجن لما يملأ روحه
من تعاسة ، نتيجة لاختلال الموازين وتدهور القيم . والبيت الأخير من هذه
القطعة يشف عن هذا الشعور . إنه — في إيجاز — يمجن وكأنه يلقي بنفسه في قرار
الجحيم .

وهذه الروح نلمسها كذلك لدى شاعر آخر من شعراء ذلك العصر ، ماجن
منتهك في مجونه ، يكثر الحديث عن الضراط والصفع لإثارة الضحك ، تاركاً
حديث «الخرأ» وما يجري مجراه لابن الحجاج . ذلكم هو الشاعر أبو الرقعمق

(١) ما يسيبه مرض الكوليرا من إسهال .

(أبو حامد أحمد بن محمد الأنطاكي) . فهو في إحدى فصائده يقول :

كفّي ملامك يا ذات الملامات	فما أريد بديلاً بالرقاعات
كأنني وجنود الصفع تتبعني	وقد تلوت مزامير الرطانات
قسيس دير تلا مزماره سحرأ	على القسوس بترجيع ورنات
وقد مجّنت وعلمت المجون فما	أدعى بشيء سوى رب المجانات
وذاك أني رأيت العقل مُطرَحاً	فجئت أهل زماني بالحماقات

والبيت الأخير هنا يكشف لنا البعد المعنوي الحقيقي لهذا اللون من المجون الذي عرفه العصر . فالعصر قد طرح ميزان العقل جانباً ، فاختل كل شيء ؛ والناس قد عكفوا على التفاهة عندما غلب عليهم شعور اللامبالاة بما يجري . وبهذا يبرر أبو الرقعمق انخراطه في الحماسة أو التحامق ، حتى يكون مقبولاً من الناس . ألا ينطوي هذا — بعد — على شعور بالإحباط ، وعلى سخرية مرة من كل شيء ؟ هذا ما يترأى لنا على كل حال .

ولم يكن الشاعر ابن لَنُكُكْ — من شعراء ذلك العصر — بعيداً عن المعنى الذي نراه في خلفية هذا التيار من سخرية بالأوضاع ، ومن تعاسة نشأت عن الشعور بانقلاب القيم رأساً على عقب ، نتيجة لوقوع الخلافة في قبضة الأتراك حيناً والفرس حيناً فصار الحكم في حقيقة الأمر في أيديهم — وذلك حين يقول :

أنفاق علم في زمانٍ جهالة	ترجو ، ودهرٍ عمى وسخفٍ مطبق
كن ساعياً ومصافعاً ومضارطاً	تنلّ الرغائب في الزمان وتنفق

فبقدر ما يبدو الشاعر ناصحاً لنفسه ولغيره بهذا الطراز من السلوك التافه في الحياة ، تنضح كلماته بمشاعر التعاسة لما صارت إليه الأمور من تدهور .

والحق إن هذا التدهور في حياة المجتمع ظل متصلاً فيما بعد ومستمراً ، حتى إننا لنجد الحريري (ت ٥١٦ هـ) صاحب المقامات المشهورة ، يجري على لسان بطل مقاماته أبي زيد السروجي الأبيات التالية :

عِشْ بالخِدادِ فَأَنْتِ فِي دَهْرٍ بَنُوهُ كَأَسَدٍ بِشِيشَةٍ
وَاجْنِ الثَّمَارَ فَإِنْ تَفَتَّكَ فَأَرْضُ نَفْسِكَ بِالْحَشِيشَةِ
وَأَرِحْ فُؤَادَكَ إِنْ نَبَّأَ دَهْرٌ مِنَ الْفِكْرِ الْمَطِيشَةِ
فَتَغَايِرِ الْأَحْدَاثِ يُوْذِنُ بِاسْتِحَالَةِ كُلِّ عِيشَةٍ

فأبو زيد في هذه الأبيات - أو الحريري بالأحرى - يصور حالة اللامبالاة وضباع القيم وفقدان الاستقرار نتيجة لاضطراب الأمور وتقلب الأحداث . فمن استطاع أن يخلتس لنفسه شيئاً من خلال هذا المضطرب فيها ، وإلا فليس لديه سوى « الحشيش » ، يملأ بسموم دخانه رثيته لكي يصرف عقله عن الاشتغال بهذه الأوضاع غير المحتملة . إنها حالة تفقد فيها الحياة معناها ، ويصبح الاكتراث لها ضرباً من الغفلة ، ويصير تقبلها مستحيلاً . إنها العبث بعينه ، وهي بعد ذلك أو قبله الانهيار مجسماً .

. . .

والآن ، بعد تتبعنا لظاهرة المجون في العصر العباسي ، نستطيع بكل إيجاز أن نقول إن المجون بدأ لونا من الوجاهة والتظرف . ومن ثم إنجرف إلى لون من التزندق الماجن لا التزندق الفكري أو الاعتقادي . وهو في هذه المرحلة كان نوعاً من الإقبال الحسى على الحياة ، ساعدت عليه ظروف الاستقرار والانتعاش الاقتصادي الذي عرفته الدولة العباسية في طورها الأول ، كما ساعد عليه كثرة حانات القصف والعربدة وبيوت المقينين وما إليها ، فضلاً عن الأديرة . وفي هذه المرحلة كان من الممكن أن ينتهي المجون والمجاهرة به بالشخص إلى السجن ، ثم جاءت مرحلة صار فيها المجون بكل صورته العادية والشاذة مباحاً ، حين صار للخلفاء أنفسهم مجالس لهوهم ومجونهم الخاصة ، فتشبهت بهم الشخصيات ذات الوجاهة والثراء في المجتمع . ثم صار المجون أداة إضحاك ينطوي على شيء غير يسير من المرارة والتعاسة . وفي كل هذه المراحل كان المجون يمثل موقفاً سلبياً من الأحداث ، وشعوراً بالإحباط . وإن تنوعت أسبابهما في كل مرحلة .

الوجه الثاني :

١- كان يصحب هذا التيار الماجن ، الذي أَلَمنا بمساره ومراحله المختلفة ومعالمه في الفقرات السابقة ، تيار آخر يسير موازياً له منذ البداية ، هو تيار الزهد . وهو تيار يمثل في ظاهر أمره إتجاهاً مناقضاً لتيار المجون . والطريف أن العصر العباسي استوعبهما جميعاً ، كما استوعب غيرهما من المتناقضات .

ومنذ البداية ينبغي أن يكون واضحاً أن تيار الزهد هذا — شأنه شأن تيار المجون — لم يكن من ابتداء العصر العباسي ، إذ يمكن تتبع أصوله إلى عهد الرسول عليه السلام ، والتماسها في بعض المأثور من حديثه . بل أكثر من هذا يمكن الرجوع به إلى العصر الجاهلي نفسه ، حيث تتحدث الشواهد الكثيرة عن المصير الإنساني وما يقتضيه من ضرورة أن يتأمل الإنسان في الحياة ويوجه سلوكه من منظوره . ومن ذلك قول الشاعر عدي بن زيد العبادي في قصيدته المشهورة :

أَرْوَاحٌ مودَّعٌ أم بكـوـرُ أنت فانظر لأي أمر تصيرُ
أيها الشامت المعيرُ بالدهر أنت المُبَرِّأُ الموفور ؟
أم لديك العهد الوثيق من الأيام ؟ بل أنت جاهل مغرور
من رأيت المنونَ خلَّدنَ أم من ذا عليه من أن يُضام خفير

أبن كسرى ، كسرى الملوك أنوشروان ، أم أين قبله سابور ؟
وبنو الأصفر الملوك ، ملوك الروم ، لم يبق منهم مذكور
وأخو الحصن إذ بناه وإذ دجلة تجبى إليه والخابور
شاده مرمراً ، وجلله كلدا ، فلطير في ذراه وكور
وتذكر رب الخورتق إذ أشرف يوماً وللهدى تفكير
سره ماله وكثرة ما يملك والبحر معرضا والريـر
فأرعوى قلبه فقال وما غبطة حي إلى الممات يصير ؟ !

ولا حاجة بنا إلى أن نسوق شواهد أخرى من هذا العصر المتقدم . فهي
كثيرة وميسورة لمن يطلبها سواء في دواوين الشعراء . أو في أبواب الزهد في
بعض المصنفات الحماسية .

فإذا كان هذا التيار موعلا في القدم على هذا النحو فإن هذا يوضح لنا
حقيقة أن الزهد نمط سلوكي إنساني ، يؤدي إليه التكوين النفسي لبعض الأفراد
من جهة ، وتساعد عليه الظروف الاجتماعية من جهة أخرى . فالتناس بحكم
تكوينهم النفسي منهم الانبساطي المتفتح للحياة . والمقدم عليها في نهم ، ومنهم
الانقباضى العازف عن الحياة ، الزاهد فيها ، المنطوى على نفسه . وكما يكون
الخوف من المصير الإنساني ، من الموت ، دافعا لبعض الناس في بعض الحالات
إلى الإسراف في الانغماس في الحياة والاشتغال بملذاتها ، فإنه يكون كذلك لدى
بعضهم في بعض الحالات داعيا إلى الزهد في الحياة والانصراف عن مغرياتها .

فإذا نحن تحدثنا عن تيار الزهد في العصر العباس فإنما نتحدث عن ظاهرة
عامة تقليدية ، وليس عن ظاهرة خاصة بهذا العصر .

ومع ذلك فإن الظاهرة الإنسانية العامة قد تستفيض في مجتمع بعينه ، في
عصر بعينه ، حتى تصبح شخصا أساسيا من مشخصات العصر . فكما أن الأمراض
النفسية ظاهرة إنسانية عامة ، يصادف الإنسان نماذج لها في كل مجتمع وكل
عصر ، فإنها تصبح مع ذلك – ولأسباب خاصة – ظاهرة مشخصة للمجتمع

الأمريكي مثلاً في الزمن الراهن . فكذلك الأمر بالنسبة للزهد في العصر العباسي ، حيث صار في ذلك العصر ظاهرة مستفيضة . وكما أن طبيعة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الأمريكي مسئولة إلى أبعد حد عن استفاضة الأمراض النفسية في هذا المجتمع ، فكذلك الأمر بالنسبة لاستفاضة الزهد في العصر العباسي .

وهنا تبدو لنا مفارقة عجيبة ؛ فقد رأينا أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية كانت مسئولة عن شيوع ظاهرة المجون كذلك في ذلك العصر . فكيف إذن تكون الظروف واحدة ومع ذلك ينشأ عنها ظاهرتان متناقضتان كالمجون والزهد ؟

ومع شيء من التأمل يبدو لنا أنه لا مفارقة هناك . فالظاهرتان المتناقضتان ليستا إلا نمطين من السلوك ، يزداد أحدهما كلما ازداد الآخر بحركة رد الفعل . والإغراق في المجون والتماذي فيه يكون رد فعله الاتجاه إلى الزهد ، والعكس كذلك صحيح . ومن ثم تكون الظروف المؤدية إلى الإغراق في المجون هي نفسها المؤدية إلى الزهد ، والعكس بالعكس . وليس هناك مجتمع أو عصر لم يستدع فيه أحد هذين النقيضين نقيضة ، الذي يظهر بنفس الدرجة من الحدة والتطرف . إنها معادلة ، يزداد أحد طرفيها كلما ازداد الآخر .

وإننا لنستشف هذا المعنى من قول زهاد العصر أنفسهم . فالشاعر أبو عبدالله محمد بن المبارك من زهاد العصر — وكان يدخل على المأمون فيصلّي معه الفجر ويدرس عليه المأمون ثلاثين آية ^(١) — يقول :

أرى أناساً بأدنى الدين قد قنعوا ولاأراهم رضوا بالعيش بالدوينِ
فاستغنِ بالله عن دنيا الملوك كما استغنَى الملوك بدنياهم عن الدنِ
فالمعادلة هنا واضحة ، أحد طرفيها أن الملوك انهمكوا في ملذات الحياة

(١) معجم الشعراء ، ص ٣٥٥ .

وانصرفوا عن الدين ، وطرفها الآخر هو ما يدعو الشاعر الآخرين إليه ، من الاستغناء بالله عن الدنيا .

ونفس هذه المعادلة تبرر أمامنا كذلك في قول أبي العتاهية ، أبرز دعاة الزهد في ذلك العصر :

إن الملوك بلاء حيثما حلُّوا	فلا يكن لك في أكنافهم ظلٌ
ماذا تُرجِّي بقوم إن همُ غضبوا	جاروا عليك ، وإن أرضيتهم ملوا
وإن نصحت لهم ظنوك تخدعهم	واستقلوك كما يُستقل الكَلُّ
فاستغن بالله عن أبوابهم كرمًا	إن الوقوف على أبوابهم ذلٌ

فالملوك هم رمز الثراء والفتنة بالحياة ، ومن ثم كانت نصيحة الشاعر غيره بالاستغناء بالله .

وعلى هذا النحو يبدو الزهد دائماً في الطرف المعادل للثراء والإسراف والانغماس في ملذات الحياة . ومن ثم فإنه يرتبط به كثرة وقلة ، أو انتشاراً وتقلصاً .

وبالنسبة للعصر العباسي يرى بعض الدارسين أن الدولة هي التي عملت على انتشار ظاهرة الزهد . يقول اندكتور شكري فيصل : « ولا نزاع في أن الدولة عباسية ، حين أخذت بحماية الإسلام ومطاردة الزنادقة ، كانت تشجع في الواقع هذا الشعر الديني وتحث الشعراء عليه . ولعل عمل المهدي مع الزنادقة هو الذي شقق الجو الاجتماعي لشعر أبي العتاهية . » ^(١)

ولسنا نملك موافقته على هذا الفرض ، لسببين : الأول ما رأيناه من حقيقة استدعاء النقيض لنقيضه ، وهو هنا استدعاء المجون والإغراق فيه للزهد ، سواء تدخل فعل المهدي بالزنادقة في هذه الحالة أو لم يتدخل . أما السبب الثاني فهو أن الزهد قد نظر إليه بوصفه مقابلاً للزندقة ، فكان ضرب

(١) المجتمعات الإسلامية في القرن الأول ، ص ٤٠٩ - ٤١٠ .

الزنادقة - على هذا المعنى - مشجعاً لحركة الزهد . وليس الزهد - ابتداء - نقيضاً للزندقة . وسوف نعرف أن كثيراً من زهاد العصر أنفسهم قد اتهموا بالزندقة ، وفي مقدمتهم أبو العتاهية ، أكبر دعاة الزهد في ذلك العصر . فتهمة الزندقة كانت تهمة مشتركة بين المجان والزهاد على السواء . أما الزهد فأحرى به أن يكون مقابلاً للمجون ، وفي هذه الحالة نعود فنتذكر أن الشعراء لم يفجروا في مجونهم مثلما فجروا بعد المهدي . فهل كان المهدي كذلك قد شق الجو الاجتماعي لشعر أبي نواس مثلما شققه لشعر أبي العتاهية ؟ !

ولنأخذ نحقق لنا أن نقول إن المعادلة صارت متكافئة كل التكافؤ حين صار معظم شعر شاعر كأبي نواس في المجون والخلاعة والإباحية ، ومعظم شعر شاعر آخر كأبي العتاهية في الدعوة ^(١) إلى الزهد . ولولا أبو نواس وأضرابه ما كان أبو العتاهية وأضرابه .

* * *

٢ - وقد قلنا إن الزهد لم يكن مقابلاً للزندقة أو الصوت المواجه لها ، فلم يكن الزهد مانعاً من التزندق ، بل - أكثر من هذا - كان وجهاً عملياً من وجوه التزندق . والطريف أن المهدي - الذي جرد نفسه للقضاء على الزنادقة - كان يعرف هذه الحقيقة معرفة جيدة . فهو في وصيته إلى ابنه الهادي - محرضاً له على اقتفاء أثر الزنادقة إذا صار إليه الأمر من بعده - يقول له : « يا بني إن صار لك هذا الأمر فتجرد لهذه العصابة - يعني أصحاب ماني - فإنها فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن ، كاجتناب الفواحش ، والزهد في الدنيا ، والعمل للآخرة ، ثم تخرجها إلى تحريم اللحم ، ومس الماء الطهور ، وترك قتل الهوام تخرجاً وتحوباً ، ثم تخرجها من هذا إلى عبادة اثنين أحدهما النور والآخر الظلمة ، ثم تبيح بعد هذا نكاح الأخوات والبنات ، والاعتسال بالبول ، وسرقة الأطفال من الطرق لتتقدمهم من ضلال الظلمة إلى هداية

(١) نحرص على تسميته داعياً إلى الزهد لا زاهداً ، لأسباب ستضح فيما بعد .

النور . فارفع فيها الخشب ، وجرد فيها السيف ، وتقرب بأمرها إلى الله لا شريك له ... » .^(١)

هكذا كانت الدعوة إلى الزهد في الدنيا عنصراً سلوكياً من عناصر الزندقة ، حتى ليصعب علينا — كما قلنا — أن نرى في ضرب الزنادقة تفتيقاً للجوا الاجتماعي لانتشار الزهد .

وهذه الحقيقة هي التي سمحت بإمكان اتهام أبي العتاهية بالزندقة . فابن قتيبة يذكر أنه نسب إلى الزندقة ، « ومما نسب فيه إلى الزندقة قوله ، وأشار إلى السماء :

إذا ما استجزت الشك في بعض ما ترى

فما لا تراه الدهر أمضى وأجوز »^(٢)

وكذلك أخذ عليه قوله في عتبة ، جارية ربيطة بنت أبي العباس السفاح :

كأن عتابة من حسنهما دمية قس فتنت قسها
يارب لو أنسيتها بما في جنة الفردوس لم أنسها

وقد كان بينه وبين منصور بن عمار الواعظ شيء ، ومن ثم « شنع عليه .. بالزندقة ، وقال : يتهاون بالجنة ، ويتنذل ذكرها في شعره بمثل هذا التهاون . وشنع عليه أيضاً بقوله :

إن المليك رآك أحسن خلقه ورأى جمالك
فحذا بقدرة نفسه حور الجنان على مثالك

وقال : أبصور الحور على مثال امرأة آدمية والله لا يحتاج إلى مثال ؟ ! وأوقع له هذا على السنة العامة فلقى منهم بلاء » .^(٣)

(١) انظر ضحي الإسلام ١/١٤١ .

(٢) الشعر والشعراء ٢/٧٦٩ .

(٣) الأغاني ٤/٥١ .

وقد روى ابن عبد البر القصة التي حدثت بها القطيعة والعداوة بين منصور
الواعظ وأبي العتاهية ، فقال إن منصور بن عمار قص يوماً على الناس وأبو
العتاهية حاضر ، فقال : إنما سرق منصور هذا الكلام من رجل كوفي . فبلغ
قوله منصوراً فقال : أبو العتاهية زنديق . أما ترونه لا يذكر في شعره الجنة
ولا النار ، وإنما يذكر الموت فقط ، فبلغ ذلك أبا العتاهية فقال فيه :

يا واعظ الناس قد أصبحت متهماً	إذ عبت منهم أموراً أنت تأتيها
كالمُلبس الثوب من عُرِّي وعَوْرته	لناس بادية ما إن يواربها
وأعظم الإثم - بعد الشرك - نعلمه	في كل نفس عمّاها عن مساويها
وشغلها بعيوب الناس ، تبصرها	منهم ، ولا تبصر العيب الذي فيها

وابن عبد البر ميال إلى أبي العتاهية ، ولهذا فإنه يمضي في الدفاع عنه فيما
اتهم به من زندقة ، بخاصة في هذه الملاحظة الأخيرة التي أبدّاها منصور ،
فيقول : « وكانت طبقته الأولى - يعني أبا العتاهية - تعيبه حسداً له وبغضاً ،
حتى قالوا إنه لا يؤمن بالبعث ، وإنه زنديق ، وإن شعره ومواعظه إنما هي
في ذكر الموت . وقد بان في شعره لمن طالعه وعنى به كذبهم وافتراؤهم ،
لما فيه من ذكر التوحيد وذكر البعث ، والإقرار بالجنة والنار ، والوعد
والوعيد .. » ^(١)

وابن عبد البر على حق فيما قرره من ذكر أبي العتاهية التوحيد والبعث
والجنة والنار والوعد والوعيد في شعره . على أنه لا يعنينا هنا في كثير اتهام
أبي العتاهية بالزندقة أو تبرئته ، وكل ما يعنينا هو أن أحد الوعاظ استطاع أن
يثير الجماهير ضده حين قدم إليهم شواهد من أقواله فسرّها لهم على أنها
ضرب من الزندقة ، فلم يكن غريباً أن يتهم شاعر امتلأ شعره بالدعوة إلى
الزهد - أن يتهم بالزندقة . ولعل هذا كله يؤكد ما ذهبنا إليه من أن المجتمع
العباسي لم يكن ينظر إلى الزهد بوصفه نقيضاً للزندقة ، سواء على مستوى

(١) ابن عبد البر : مقدمته لديوان أبي العتاهية - تحقيق شكري فيصل ؛ دمشق ١٩٦٥ - ص ٣٧ .

الدولة (قصة المهدي) ، أو على المستوى الشعبي (قصة منصور الواعظ) .

• • •

٣ - والآن ، كيف كان تيار الزهد في العصر العباسي انعكاساً للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ؟

لقد قلنا من قبل إن المجتمع العباسي شهد في صدر دولة العباسيين نوعاً من الاستقرار النسبي والانتعاش الاقتصادي ، ولكن الهوة بين الطبقات الاجتماعية العليا والطبقات الدنيا سرعان ما أخذت في الاتساع ، حتى صارت الحياة بكل أطايبها وملذاتها ومباهجها رهناً بالثراء الفاحش الذي كان قد صار متاحاً لتلك الطبقات العليا (من الوزراء والولاة والكتاب وكبار الموظفين وكبار التجار .. الخ) ، في حين صارت عبئاً ثقيلاً غير محتمل على الطبقات الدنيا ، كما هو الشأن في نظم المجتمعات الرأسمالية .

لقد صارت بغداد مدينة للعمال ؛ مدينة للأغنياء ذوي الثراء الفاحش . وهؤلاء وحدهم الذين كانوا قادرين على الاستمتاع بالحياة فيها ؛ فقد منحهم كل شيء ، ولكن لكل شيء ثمن ، بل ثمن باهظ . أما الفقراء فلا مكان لهم فيها ، إلا أن يعيشوا مطحونين تعساء . وقد صور الشاعر هذه الحقيقة حين قال :

بغداد دار طيبها آخذ	نسيمها مني بأنفاسي
تصلح للموسر ، لا لامرئ	بيت في فقر وإفلاس
لو حلها قارون رب الغنى	أصبح ذا هم ووسواس
هي التي نوعد ، لكنها	عاجلة للطاعم الكاسي
حور وولدان ومن كل ما	تطلبه فيها ، سوى الناس

وفي ظني أنه لا يمكن أن توصف مدينة من المدن الرأسمالية في عصرنا بأكثر من هذا الوصف . فهي مدينة لا يطبق العيش فيها إلا من كان باذخ

الثراء . على أنها - بالغاً ما بلغ ثراء المرء فيها - تورث الهم والوساوس ، إذ يشعر الإنسان بالخوف من أن تمتص المدينة اللعوب كل أمواله فيصير عند ذلك منبوذاً منها ولا قيمة له فيها . إنها المدينة التي تهب كل شيء ، ولكنها تفتقر إلى العنصر الإنساني . وقد ترددت هذه المعاني نفسها على لسان الشاعر حيث يقول :

أذُمُ بغداد والمقام بها	من بعدما خبرة وتجريب
ما عند سكانها المختبِط	خير ، ولا فُرجة لمكروب
يحتاج باغي المقام بينهم	إلى ثلاث من بعد تريب
كنوز قارون أن تكون له	وعمر نوح ، وصبر أيوب

هذا إذن هو وجه المدينة في العصر العباسي . ثراء فاحش يتيح الاستمتاع بكل ملذات الحياة ، من مسكن باذخ أنيق ، وطعام متعدد الألوان ، وثياب من أنفُس الأنسجة ، وكل وسائل الترف والزينة في أدوات الطعام والشراب ، فضلاً عن المتع البريئة وغير البريئة بشتى صنوفها . وفي الجانب المقابل فقر مدقع ، وفئات مغلوبة على أمرها ، تشكو الجوع والعري والتعاسة . وقد صور أبو العتاهية هذا الجانب البائس من قاع بغداد في قصيدة طويلة يقول في مستهلها :

أين القرون الماضية	تركوا المنازل خاوية
فاستبدلت بهم ديار	رهمُ الرياح الهاوية

إلى أن يقول :

من مُبلغٍ عني إلا ما	م نصائح متواليه
إني أرى الأسعار أسعار الرعيه	غاليه
وأرى المكاسب نَزْرَة	وأرى الضرورة فاشيه
وأرى غموم الدهر را	ثمة تمر وغاديه
وأرى المراضع فيه عن	أولادها متجافيه

وأرى التمام والأرا مل في البيوت الخالية
من بين راج لم يزل يسمو إليك وراجيه
يشكون مَجْهَدَةً بأصوات ضعاف عالیه

.....

من للبطون الجائعات وللجسوم العاریه ؟! .. الخ

هكذا كان الوضع الاجتماعي والاقتصادي في بغداد . لقد حدد هذا الوضع الفئات التي تستطيع أن تمارس الحياة وتحمل أعباءها المالية ، وهي الفئات الواسعة الثراء . ومن ثم كان طبيعياً أن تكون بغداد محببة إلى هذه الفئات ، ومقينة لدى الفئات الفقيرة . وكان طبيعياً كذلك أن تنشأ في أوساط هذه الفئات الأخيرة نزعة إلى الزهد ، يفرضها الواقع نفسه عليهم من جهة ، وتكون بمثابة صوت احتجاج سلبي على ما أصاب أهلها المترفين من انحلال خلقي واجتماعي .

وأطرف ما ينبغي لنا ملاحظته في طبيعة المجتمع العباسي أنه - كما قلنا من قبل - أفسح المجال لكل التيارات ، واستطاع أن يستوعب المجون والزهد في وقت واحد . فإذا كانت العاصمة بغداد ، أو سر من رأى ، بيئة صالحة لحياة المجون فقد كان هناك في الوقت نفسه بيئة أخرى استوعبت الزهد والزهاد ، وأعني بها بيئة الثغور . وقد مر بنا من قبل ، في حديثنا عن الصراع بين العرب والروم ، أن كثيرين كانوا يقدون من شتى أنحاء الدولة لكي يقيموا في مناطق الثغور ، متطوعين بدافع شخصي للدفاع عن حوزة الإسلام ضد الغزوات الرومية ، أو لغزو بلاد الروم جهاداً في سبيل الله . وكانت السمة العامة لحياة هؤلاء المتطوعين هي الزهد ، حتى لقد عرفت مناطق الثغور بأنها أنسب مواطن للزهاد ، أولئك الذين صرفوا نفوسهم عن كل متاع الحياة ، وتهيأوا للجهاد في سبيل الله . وإلى هذه الحقيقة كانت إشارة الشاعر حين قال :

قل لمن أظهر التنسك في النسا س وأمسى يُعد في الزهاد

الزم الثغر والتواضع فيه ليس بغداد منزل العبّاه
إن بغداد للملوك محل ومنباخ للقارئ الصياد

هكذا اجتمعت البيتان في وقت واحد ، بيئة المجون ، وبيئة الزهد .
المجون في قلب الدولة ، في العاصمة ، والزهد والتقشف في مناطق الحدود
المتاخمة لأعداء الدولة الروم . هنا تمارس حياة وهناك تمارس حياة ، ولكل
أن يختار أين يريد وأين يستطيع أن يعيش .

* * *

٤ - ونتقدم في موضوع الزهد فنتساءل : ما المحور الذي كانت الدعوة
إلى الزهد تدور حوله ؟

إن المحور الأساسي هو الزهد في طيبات الحياة ، والاكتفاء بما يقيم الأود ،
ويستر البدن ، والانزواء عن صخب الحياة ، والعكوف على التعبّد لله . ولماذا
لا نترك أبا العتاهية نفسه - أكبر دعاة الزهد في العصر العباسي - يرسم لنا
صورة لحياة الزاهد ؟ ! إنه يقول :

رغيف خبز يابسٍ	تأكله في زاوِيَّه
وكور ماء بارد	تشربه من صافيه
وغرفة ضيقة	نفسك فيها خاليه
أو مسجد بمعزل	عن الورى في ناحيه
تدرس فيه دفترًا	مستندًا لساريه
معتبراً بمن مضى	من القرون الخاليه
خير من الساعات في	فِيء القصور العاليه
تعقبها عقوبه	تُصَلَّى بنار حاميه

هذه هي صورة الزاهد ، وهي في الوقت نفسه تمثل الحياة التي تدعو إليها
وتنصح بها دعوة الوهد :

فهذه وصيتي مَخْبِرَةٌ بحاليه
طوبى لمن يسمعها تلك لعمري كافيه
فاسمع. لنصح مشفق يدعنى أبا العتاهيه

وإذا نحن تأملنا في القصائد والمقطوعات التي قالها أبو العتاهية في الزهد ،
والتي نيفت على أربعمئة وخمسين قصيدة ومقطوعة ، انتهى إلينا عدد من
المعاني الأساسية التي تكررت في هذه الكمية الكبيرة من الشعر بتنوعات في الأداء
الشعري مختلفة . فإذا كان همنا التعرف على هذه المعاني فحسب ، فإن بضع
قصائد قليلة – إذا لم نقل إن قصيدة واحدة – تكفي للوقوف على هذه المعاني .

فمنذ البداية ينذر أن تخلو قصيدة من حديث الموت والتذكير به ، لتأكيد
أن الحياة الدنيا ليست بدار بقاء ، وأنها لا تستحق الاهتمام بها أو الانغماس
فيها :

لَعَمْرُكَ ما الدنيا بدارِ بقاء كفاكَ بدارِ الموتِ دارَ فناء
فلا تعشق الدنيا أخِيَّ فلانمأ ترى عاشق الدنيا يجهد بلاء
حلاوتها ممزوجة بمرارة وراحتها ممزوجة بعناء

وكثيراً ما يؤدي الحديث عن الموت إلى التساؤل عمن عاشوا من قبل في
عز ونعيم ، أولئك الذين شيدوا القصور وحازوا الثراء ، وما صار إليه أمرهم
بعد الموت من الانزواء حطاماً في ظلمة القبر :

أزور قبور المترفين فلا أرى بهاءً وكانوا قبلُ أهل بهاءٍ

وأيضاً فإن الإنسان – لغفلته – يسعد كل يوم لما يرى في نفسه من نمو
مطرّد ، في حين أنه في الحقيقة يقترب كل يوم خطوة من النهاية ، من الموت ؛
فهو إذ ينمو ظاهراً ينقص في حقيقة الأمر . هذا المعنى النفسي كذلك من المعاني
المتصلة بموضوع الموت ، التي أغرم أبو العتاهية بالتنوع في أدائها الشعري :

ونفس الفتى مسرورة بنمائها ولينقص تُنمى كل ذات نماءٍ

أو يقول :

يا من يسر بنفسه وشبابه ! أني سُررت وأنت في خلّس الرديّ

وإذن فكل ما يحرص الإنسان عليه في الحياة ليس سوى ودیعة :

وما كل ما خوّلت إلا ودیعة ولن تذهب الأيام حتى تردها .

ولينا الآن بصدد استقصاء كل المعاني التي ترتب على فكرة الموت ،
والتي تؤكد تفاهة الحياة ولا جدواها ، وتدعو الإنسان - من ثم - إلى الزهد
فيها .

ومع ذلك فإن هناك عنصراً معنوياً أساسياً تلح عليه دعوة الزهد كثيراً ،
وهو التنفير من حب المال والسعي في جمعه . وهي دعوة من شأنها أن تريح
بال الفقراء الذين لا يملكون شيئاً . يقول أبو العتاهية :

أيا بانيّ الدنيا لغيرك تَبْتَئِني ويا جامع الدنيا لغيرك تجمعُ
ألم تَرَ أن المرءَ يحبس ماله ووارثه فيه غدا يتمتعُ ؟

وأيضاً فإن شهوة جمع المال لا تقف عند حد ، ولا تعرف القناعة . يقول
الشاعر محمود الوراق ، وهو ممن انتهوا إلى الزهد في ذلك العصر :

أراك يزيدك الإثراء حِرْصاً على الدنيا كأنك لا تموتُ
فهل لك غاية إن صرت يوماً إليها قلت : حسي قد رضيت ؟!

ولما كانت هذه هي حال من استعبدته شهوة المال فإن تدريب النفس على
القناعة صار هو البديل المريح من عناء السعي لإشباع تلك الشهوة التي لا تقف
عند حد . وعند ذلك صار هناك مفهومان للغنى ، الأول هو غنى المال ، والثاني
هو غنى القناعة . يقول بشر بن الحارث - من زهاد العصر :

قالوا قنعتَ بهذا ، قلت القنوع غنىٌ ليس الغنى كثرة الأموال والورقِ
وقال أبو العتاهية :

الحرص لؤمٌ ومثله الطمعُ ما اجتمع الحرص قطُّ والورعُ
لو قنع الناس بالكفاف إذن لا تَسْعُوا في الذي به قنعوا

أي لصاروا في سعة وغنى بهذا الكفاف الذي قنعوا به . ومن ثم أصبح
الكفاف قيمة يرغب فيها الزاهد ويدعو إليها غيره ، ويؤثرها على غنى الما
الذي صار — في منظوره — لا قيمة له . بل إن أبا العتاهية ليرى في طلب الكفاف
شرفا للإنسان :

شرف الفتي طلب الكفا ف بعفة في مكبهِ
يرضى بِقَمِّ مَلِكِهِ متجَمِّلا في مطلبهِ

• • •

هـ — وإلى هنا نكون قد وصلنا إلى مرحلة يحق لنا فيها أن تناقش أبا العتاهية
الحساب . فهل كان أبو العتاهية زاهدا حقا بهذه المعايير التي رأيناها للزاهد ، أم
أنه كان مجرد داعية للزهد ؟

وقد سبق أن ألمحنا إلى أننا نعهده داعية إلى الزهد أكثر منه زاهدا . وذلك
لسببين رئيسيين : أحدهما عام ، وهو أن العاصمة — كما رأينا — لم تكن البيئة
الصالحة لحياة الزهاد الحقيقيين ، وأن الزهاد الحقيقيين كانوا مرابطين هناك في
مناطق الثغور ، متهيين للاستشهاد في سبيل نصره الإسلام والدفاع عنه والعمل
على انتشاره . أما السبب الثاني فيتعلق بأبي العتاهية نفسه ، بما يبرز أمامنا من
سلوكه وأقواله . فلو أنه كان زاهدا حقيقيا لكان سلوكه الشخصي ترجمة عملية
لأقواله التي لم يمل ترديدتها في أشعاره ، وفي مقدمة ذلك أن يرضى لنفسه بعيش
الكفاف ، ويقنع بالقليل . وهو الأمر الذي تدلنا الشواهد الكثيرة على أنه لم يكن
في سلوك أبي العتاهية ، بل ربما دللنا الشواهد على أنه لم يكن أقل شراهة إلى المال
وجمعه من أبناء بيئته .

يقول أولا :

تَزَاهَدْتُ فِي الدُّنْيَا وَإِنِّي لِرَاغِبٍ أَرَى رَغْبَتِي مَمْزُوجَةً بِزَهَادَتِي
وَعُودْتُ نَفْسِي عَادَةً فَلَزِمْتُهَا أَرَاهُ عَظِيمًا أَنْ أَفَارِقَ عَادَتِي
إِرَادَةً مَدْخُولٍ ، وَعَقْلٌ مُقْصَرٌ وَلَوْ صَحَّ لِي عَقْلِي لَصَحَّتْ إِرَادَتِي

فهو هنا يعترف بأنه « تزاهد » في الدنيا ، وهي صيغة تحمل معنى الادعاء أو معنى المحاولة . فهو إذن قد حاول الزهد ، ولكن رغبته في الحياة كانت أقوى ، فكانت محاولته الزهد تصطدم دائماً بهذه الرغبة القوية في الإقبال على الحياة ؛ إذ كان من الصعب عليه أن يتنازل عن عادات ألفها ، يوجب عليه الزهد التخلي عنها ، وهو لذلك يعترف بضعف إرادته ، وقصور تفكيره .

فما تلك العادة إذن التي اعتادها أبو العتاهية ، والتي كان ضعيف الإرادة نحو الإقلاع عنها ؟ إننا ندعي — بلا خالجة شك — أنها كانت عادة جمع المال وكنتزه . وأدلتنا على هذا ما يلي :

أولاً : كان أبو العتاهية ، كغيره من شعراء العصر ، لا يمدح إلا من أجل الحصول على المال ، فإذا لم يُعطَ هجاء . فقد مدح العباس بن محمد فلم يشبه العباس ، فهجاه ^(١) بقصيدة يقول في مطلعها :

أَلَا هَلْ عَلَى زَمَنِي مُسْعِدٌ وَأَنْتِي وَقَدْ ذَهَبَ الْأَجْوَدُ ؟

وفيها يقول وقد امتد بحنقه على العباس فسحبه على الناس جميعاً :

أَرَى النَّاسَ طُرّاً وَقَدْ أَبْرَقُوا بَلُومُ الْفَعَالِ وَقَدْ أَرْعَدُوا
وَكُلُّ بَرِيٍّ أَنَّهُ سَيِّدٌ وَلَيْسَ لِأَفْعَالِهِ سُودَدُ
فَيَا لَيْتَ شَعْرِي إِلَى أَيُّهُمْ إِذَا عَرَضَتْ حَاجَةٌ أَقْصَدُ ؟
إِذَا جِئْتَ أَفْضَلَهُمْ لِلْسَّلَا مَ رَدٍّ وَأَحْشَاؤُهُ تُرْعِدُ
كَأَنَّكَ ، مِنْ خَوْفِهِ لِلْسُّوَا لَ ، فِي عَيْنِهِ الْحَيَا الْأَسْوَدُ

(١) التويري : نهاية الأرب ٣/ ٢١٤ .

هذا الغضب الغاضب على العباس لأنه لم يكافئه على المدح ما كان ليصدر
عن شاعر زاهد في الحياة ، يكره المال ويرى في عيش الكفاف مبتغاه . ولكنها
طبيعة أبي العتاهية نفسه ، التي لا نتوهمها توهمها بل نقرؤها في قوله :

ولنفي غفلات لم تَزَلْ ولها بالشيء أحيانا وَلَعُ
ولنفي حين تُعْطَى فَرَحٌ واضطراب عند مَنَعٍ رَجَزَعُ

ثانيا : كان معاصرو أبي العتاهية من الشعراء ممن ربطتهم به صلة يعرفون
أنه يدعي الزهد ، في حين جمع الأموال الكثيرة واكتنزها .

قال أبو العتاهية في إحدى زهدياته :

سأقنع ما بقيت بقوت يوم ولا أبغى مكاثرة بمال
تعالى الله يا سلم بن عمرو أذلَّ الحرص أعناق الرجال

وسلم بن عمرو هذا هو سلم الخاسر ، من شعراء المجون الذين عاصروا
أبا العتاهية ، وكانت له في المهدي والرشيد مدائح .

والخبر يقول إن المؤمن حين أنشد بيت أبي العتاهية يخاطب سلما الخاسر
قال : إن الحرص لمفسد للدين والمروءة . والله ما عرفت من رجل قط حرصا
ولا شرها فرأيت فيه مُصْطَنَعًا . فبلغ ذلك سلما ، فقال : ويلى على المخنث
الحرار الزنديق (يعني أبا العتاهية) جمع الأموال وكنزها ، وعبأ البدور في
بيته ، ثم ترهد مراعاةً ونفاقا ، فأخذ يهتف بي إذا تصدبت للطلب ^(١) .

ثالثا : أن كل من يستقصي أخبار العطايا التي نالها أبو العتاهية من خلفاء بني
العباس وغيرهم لا يملك إلا أن يعده من كبار أثرياء عصره . وسنشير هنا في
إيجاز إلى بعض هذه العطايا .

(١) انظر الديوان ، ص ٢٩٦ ٨ ٥ وانظر الخبر برواية مشابهة في « طبقات الشعراء » لابن المعتز
ص ١٠٥ - ١٠٦ .

وأول ما يصادفنا منحة قوامها خمسون ألف درهم ، قدمها إليه المهدي
عندما رفضت عتبة أن تكون لأبي العتاهية ، وقال له : اشتر بها خيرا من عتبة .
فأخذها وانصرف ^(١) .

ومرة أخرى يعترف أبو العتاهية نفسه أنه في مستهل اتصاله بالمهدي كان
مجموع ما وصل إليه منه مائة ألف درهم ^(٢) .

ويروي ابن عبد البر أن أبا العتاهية حج في زمن المهدي وضربت بعده سكة
(عملة) ، فلما انصرف كتب إلى المهدي يقول :

خَبَرُونِي أَنْ مِنْ ضَرَبِ السَّنَةِ جُدُ دَا بِيضًا وَحُمْرًا حَسَنَةً
أَحْدِثْتُ ، لَكِنِّي لَمْ أَرَهَا مِثْلَ مَا كُنْتُ أَرَى كُلَّ سَنَةٍ

فبعث إليه المهدي بألف دينار جدد ، وب عشرة آلاف درهم جدد
أيضا ^(٣) .

وواضح من هذا الخبر أن أبا العتاهية كان يطلب من الخلفاء الأموال ،
وأنه كان من المألوف أن يحصل في كل سنة ، عندما تضرب السكة الجديدة ،
على قدر منها ، فهذا الذي بعث به إليه المهدي .

وهو أيضا يستجدي الهادي فيقول :

يَا أَمِينَ اللَّهِ مَالِي لَسْتُ أَدْرِي الْيَوْمَ مَالِي
لَمْ أَتَلْ مِنْكَ الَّذِي قَدْ نَالَ غَيْرِي مِنْ نَوَالِ
تَبْذُلُ الْحَقَّ وَتَعْطِي عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالِ
وَأَنَا الْبَائِسُ لَا تَنْظُرُ فِي رَقَّةِ حَالِي

(١) نفسه ص ٥٤٨ .

(٢) نفسه ص ٥٢٧ .

(٣) مقدمة ابن عبد البر للديوان ، ص ٣٤ .

ذلك أن الهادي كان قد منحه على إحدى مدائمه فيه عشرة آلاف درهم ، فاستقلها .

وعلى كثرة ما نال أبو العتاهية من منح الرشيد ، كان الرشيد يجري عليه في كل سنة خمسين ألف درهم ^(١) .

ومن جهة أخرى يحدثنا أبو العتاهية نفسه أنه كان منقطعا إلى صالح المسكين ، وهو ابن أبي جعفر المنصور ، فأصاب منه مائة ألف درهم . ثم كان أن أبدى له صالح بعض الحفوة ، فراح أبو العتاهية يعنفه ويشمخ عليه بقوله ^(٢) :

أراني صالح بُغْضاً فأظهرتُ له بُغْضاً
ولا والله لا ينقض إلا زِدْتُه نقضاً
ولا زدته مقتاً وإلا زدته رفضاً
ألا يا مفسد الود وقد كان له محضاً
تَغَضَّبْتَ من الريح فما أطلب أن ترضى
لئن كان لك المال المُصَفَّى ، إن لي عِرْضاً

وقس على هذه المبالغ الطائلة ما حصل عليه أبو العتاهية من يزيد بن مزيد وزبيدة والمأمون وغيرهم ، مما لو أحصيناه لبلغ ملايين الدراهم ، هذا فضلاً عن منحة شهرية كان ابن الحسن بن سهل يجريها عليه ، وقيمتها ثلاثة آلاف درهم ، لم يزل يقبضها حتى مات ^(٣) .

وهناك خبر طريف للغاية ، له مغزاه بالنسبة لدلالة سلوك أبي العتاهية إزاء المال ، وما كان يشكل بالنسبة إليه من قيمة . والخبر يتعلق بمسألة هيامه

(١) الديوان ، ص ٥٢٦ هـ .

(٢) انظر الإغاني ٨٦/٤ .

(٣) انظر نفسه ٩١/٤ .

بعثة . إذ أن المهدي لما رق لحال أبي العتاهية كالم الجارية في أن تكون لأبي العتاهية ، فقالت له : يا أمير المؤمنين . أستجير في مروءتك وشرفك وما يلزمك من حق خدمتي وصحبتني أن تخرجني من دار النعمة إلى بائع جرار سوقي دنيء النفس . وبعد ، فإنما يريد الذكر والشهرة ، وليس بعاشق . فإن أردت أن تعرف ما يقول فمرّ له بمال له خطر ، فإنه سيلهيه عني ويشغله عن ذكرني . فأمر له المهدي بمائة ألف ، ولم يُسمَّ ورقا ولا عينا . فأورد أبو العتاهية توقيعه بذلك على الكتاب فأعطوه مائة ألف درهم ، على أنه لم يسمَّ شيئا ، فأبى ولم يرض ، وقال : أنا لا أراه وقع إلا بمائة ألف دينار ، فإنه لم يكن ليعوضني منها أقل من هذا . فقالوا : حتى نؤامره إذن في هذا الكتاب . ركان يتردد شهرا يطالب به ، فأشرفت عليه عتبة وقالت له — وقد دخل الدار يقتضي ذلك : يا صفيق الوجه ، لو كنت عاشقا لشغلك العشق عن المفاضلة بين الدراهم والدنانير ^(١) .

كل هذه الشواهد تجعلنا نعيد النظر في مسألة زهد أبي العتاهية ؛ فهي جميعا تلتقي عند حقيقة واحدة ، هي أنه كان يحب المال ويؤثره على كل شيء ، وأنه أحرز منه في حياته قدرا عظيما ، وأنه ظل على ثرائه إلى أن مات . وهذا السلوك يتعارض كل التعارض مع ما ينبغي للزاهد الحقيقي .

* * *

٦ — وقد استمر تيار الزهد في العصر العباسي يستقطب كثيرا من الشعراء ، حتى من أولئك الذين بدأوا حياتهم بالمجون والتهتك والاستهتار . وأبو نواس مثال مشهور على هذا اللون من الانقلاب في حياة الشاعر .

وعلى الرغم من أن ديوان أبي نواس يتضمن بابا في الزهد — وإن لم يكن كبيرا على كل حال — فإننا أميل إلى التحفظ لإزاء معظم الشعر الذي أورده

(١) انظر الديوان ، ص ٦٢٩ - ٦٣٠ - (٥) .

الرواة له في هذا الباب . ولم يكن محض صدفة أن ينسب بعض هذا الشعر مرة إلى أبي نواس ومرة إلى أبي العتاهية . وكل من ألف الأنغام التي وقعها أبو العتاهية في زهدياته لا يتردد كثيرا في أن يحس في معظم زهديات أبي نواس نفس أبي العتاهية . ولسنا نعني هنا القصائد والمقطوعات التي اختلفت الرواية في نسبتها إلى واحد منهما فحسب ، بل نعني القدر الأعظم من زهديات أبي نواس . ذلك أن مدار هذه الزهديات على معان طالما ردها أبو العتاهية واستأثر بها . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يبرز طابع الأداء الشعري الخاص بأبي العتاهية في هذه الزهديات ، بما يتميز به من عفوية وانسياب في لفته ، وجنوح إلى المنهج التراكمي في إيراد المعاني في صياغة حكمية وفي تلاحق واطراد ، مستقلا كل معنى منها ببيت ، واعتماده على المعجم القرآني في صياغة هذه المعاني بشكل ملحوظ .

ولننظر في المقطوعة التالية لأبي نواس :

الموت منا قريب	وليس عنا بنازح
في كل يوم نعي	تصبح منه الصوائح
تشجي القلوب وتبكي	مولولات النوائح
حتى متى أنت تلهو	في غفلة وتمازح ؟!
والموت في كل يوم	في زند عيشك قادح
فاعمل ليوم عبّوس	من شدة الهول كالح
ولا يغرنك دنيا	نعيمها عنك نازح
وبغضها لك زين	وحبها لك فاضح

فمدار هذه المقطوعة حول معان كثيرة التردد في شعر أبي العتاهية : الاستهلال بالحديث عن الموت ، والحياة التي تنقص كل يوم متجهة نحو الموت ، أو الموت الذي يتسرب إلى الحياة لينقص منها يوما بعد يوم حتى يغتالها أخيرا ، والدعوة للعمل من أجل الآخرة ، وعدم الاغترار بنعيم الدنيا لأنه زائل مثلها ...

الخ كل هذا مألوف جدا لدى أبي العتاهية .

وفي قصيدة أخرى لأبي نواس ، مطلعها :

يا بني النقص والعِبرُ وبني الضعف والخورُ
يقول - مستمرا في خطابه :

أين من كان قبلكم	من ذوي البأس والخطر
سائلوا عنهم المدا	ئن واستبحثوا الخبر
سبقونا إلى الرحيـ	ل وإنا على الأثر
من مضى عبرة لنا	وغداً نحن مُعْتَبَر
إن للموت أخذة	تسبق الملح بالبصر
فكأنى بكم غداً	في ثياب من المدر
قد نُقِلْتُم من القصور	ر إلى ظلمة الحضر

فمدار الكلام هنا حول من كانوا في حياتهم من ذوي القوة والمكانة ، يزُهوون بثوب الحياة ، ثم إذا هم ينتهون إلى تراب القبر ، وأن في ذلك عبرة لمن يسكنون القصور الباذخة ويحيون حياة مترفة . وأبو العتاهية مغرم كذلك بتوقيع هذه النغمة بشكل مطرد في شعره ، مع التنويع في أدائها ، ولك أن تلاحظ العقوية في أداء هذا الشعر ، واستغلال المعجم القرآني فيه (اليوم العبوس - الملح بالبصر) لتحس بنفس أبي العتاهية الشعري .

وأخيرا - اكتفاء ببعض الأمثلة - يقول أبو نواس في مقطوعة زهدية :

كل ناعٍ فسينعى	كل باكٍ فسيبكي
كل مذخور سيفنى	كل مذكور سينسى
ليس غير الله يبقى	من علا فالله أعلى
إن شيئا قد كُفِينَا	ه له نعى ونشقى
إن للشر وللخير	ر لسيما ليس نخفى

كل مُسْتَخْفٍ بِسِرٍّ فمن الله بِمُـرَأَى
لا ترى شيئاً على الـ من الأشياء يخفى

فهذه الأَشْطَر المتلاحقة في الأبيات الثلاثة الأولى ، حيث يتضمن كل شطر
حكمة قائمة بذاتها . إنما تمثل تمثيلاً قوياً المنهج التراكمي في الأداء الشعري ،
ذلك المنهج الذي يتميز به أبو العتاهية ^(١) .

والآن ، إذا كان هذا الشعر في الزهد ، الذي ينسب إلى أبي نواس ، هو
أقرب إلى نفس أبي العتاهية ، بما يحمل من خصائصه المعنوية والفنية ، فماذا
يبقى لأبي نواس في هذا الباب ؟

الواقع أننا نتردد كثيراً في الأخذ بنجر تنسك أبي نواس ^(٢) في حياته ، ولا
يسلم له أمامنا من شعر الزهد الذي نسب إليه إلا عدد محدود من المقطوعات
التي تبرز لنا فيها شخصيته واضحة ، والتي يغلب عليها طابعه في الأداء الشعري .
وهي - بعد - مقطوعات تدور حول معنى التوبة ، والتماس العفو والغفران من
الله تعالى .

وقد سبق أن أشرنا في الفصل السابق إلى بعض النماذج الشعرية التي قالها أبو
نواس ، متحدثاً فيها عن العفو عن المذنبين في الآخرة ، ومعارضاً بها نظرية
المعتزلة . وهنا نقول إن إحساس أبي نواس بوطأة ذنوبه ومعاصيه جعلته بين
الحين والحين ، وبخاصة في خريات حياته ، يهتم لهذه المسألة ، فيضرع إلى الله
تعالى أن يعفو عنه ويغفر له :

يا رب إن عظمت ذنوبي كثرة فلقد علمت بأن عفوك أعظمُ
إن كان لا يرجوك إلا محسن فبمن يلوذ ويستجير المجرم

(١) راجع أرجوزة أبي العتاهية ذات الأمثال ، التي بلغت ثلاثمائة وعشرين بيتاً ، حيث يمثل هذا
المنهج بشكل بارز .

(٢) انظر الاغاني .

أدعوك ربّ كما أمرت تضرعاً فإذا رددتَ يدي فمَن ذا يرحم
مالي إليك وسيلة إلا الرجاء وجميل عفوك ، ثم أني مسلم
أو يقول :

أيا من ليس لي منه مجيرُ بعفوك من عذابك أستجيرُ
أنا العبد المقر بكل ذنب وأنت السيد المولى الغفور
فإن عذبتني فبسوء فعلي وإن تغفر فأنت به جدير
أفر إليك منك ، وأين إلا إليك يفر منك المستجير ؟ !
أو يقول مخاطباً نفسه :

يا كبير الذنب عفو الله من ذنبك أكبر
أكبر الأشياء من أصغر عفو الله أصغر

أو يقول ، مقراً بذنبه ، مستشرفاً عفو الله عنه :

كم ليلة قد بت ألهوها لو دام ذاك اللهو لآهيا
حرمها الله وحللتها فكيف بالعفو من الله ؟ !

ففي هذه الشواهد نحس بشاعر يمارس تجربة حقيقية ترتبط ارتباطاً وثيقاً
بواقعه النفسي وبأزمته الخاصة . وهي نتيجة طبيعية لحياة شاعر استغرق في اللهو
والمجون ، وقارف شتى المعاصي ، تشهد على طبيعتها شواهد من حيوات
كثيرين في كل زمان ومكان . ومن العسير أن نسمي هذا زهداً أو تنسكاً ؛ فهو
لا يعدو أن يكون ضرباً من يقظة الضمير لدى الإنسان ، بعد أن يكون قد
استفد ملذات الحياة ، كما قال أبو نواس نفسه :

فإني قد شبت من المعاصي ومن لذاتها ، وشبعن مني

فلا معنى للزهد إذن بالنسبة لإنسان شبع من المعاصي واللذات وشبت منه ،
بل هي النهاية الطبيعية — عندما تفقد كل الأشياء لذتها لدى الإنسان — تلك التي

دفعت بأبي نواس إلى التوبة والتماس العفو والغفران .

• • •

وبعد فكما امتد تيار المجون وتطور عبر القرون كذلك امتد تيار الزهد وتطور . ثم انتهى إلى نظام خاص في السلوك والتعبد . هو ما عرف بالتصوف . وكما ولد الزهد أدبا فقد ولد التصوف أدبا . بل عالما من الأدب ، شبرا ونثرا ، قائما بذاته . ولا سبيل إلى الدخول فيه الآن . ولكن كما كان المجون احتجاجا سلبيا على الواقع . كذلك كان التصوف . إلا في حالات نادرة في التاريخ . شارك فيها الصوفية مشاركة عملية في الانتفاضات الشعبية .

وحين ننظر الآن إلى تياري المجون والزهد في العصر العباسي نرى أن كلا منهما كان يخمل إلى المجتمع نفس القدر من الأضرار النفسية والعملية التي كان يخملها الآخر . فإذا قلنا إن أضرار المجون كانت تتمثل في إشاعة الانحلال والتبذل والاستخفاف بالقيم فإن دعوة الزهد كانت تصيب الحياة العملية المبدعة في صميمها . إذ تشيع في المجتمع جوا من الكآبة القماتلة . وتحمل الإنسان على التواكل والاستسلام . وقد قلنا من قبل إن نفثي أحد هذين التيارين يستدعي الآخر بالضرورة ، وبنفس الدرجة . وهنا نضيف أن الإمعان في أيهما يجلب للحياة نفس القدر من الضرر الذي يجلبه الإمعان في الآخر بالضرورة . إنهما - أخيرا . وبكل إنجاز - وجهان لعملة واحدة ، إذا فسدت من أحد وجهيها فهي لا محالة فاسدة في الوجهين جميعاً .

الباب الثاني

رحلة الفن في الأدب العباسي

الفصل الأول

عالم الشاعر والذوق الجديد

حين نقول « عالم الشاعر » فإننا نقصد بذلك آفاق التجربة المختلفة التي أتاحها له عصره ومجتمعه . ولعله من البديهي الآن ، بعد ما عرفنا في الفصول السابقة من آفاق الحياة المختلفة في العصر العباسي ، أن نتوقع - في إطار هذا العصر - مجالات أرحب للتجربة الإنسانية والتجربة الفنية على السواء . وليس هذا لأن سنة التطور تقضي به فحسب ، بل لأن ذلك العصر كان بحق أخصب العصور .

لقد شهد هذا العصر كثيراً من وجوه التغير على المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية ، انعكست جميعها بشكل ملحوظ في الطراز الحضاري لحياة المجتمع . وفي نتاجه الفكري والروحي على السواء . وقد أصبح إنسان ذلك العصر - لأول مرة - في موقف اختيار صعب بين التاريخ والواقع ؛ التاريخ ممثلاً في ميراث العصور الماضية ، والواقع ممثلاً في حياته الحديدة الصاخبة العريضة ، والغنية بشتى ألوان التجارب الحسية والمعنوية جميعاً .

هذا الصراع بين التاريخ والواقع فرضه العصر العباسي على إنسان ذلك العصر فكان موقفاً جديداً في حياته ، عليه أن يعين فيه اختياره . وعلى المستوى الاجتماعي العام تحدد هذا الاختيار ؛ إذ لم يملك الناس في إطار حضارة المدنية الحديدة إلا أن يعيشوا الحياة كما حددها هذا الإطار . أما على المستوى الفكري

والروحي فلم يحسم هذا الاختيار بصفة جماعية حسماً نهائياً ، لا لصالح الموروث من قيم العصور السابقة ، ولا لصالح القيم التي نشأت بالضرورة مع الإطار الحضاري الجديد وبسببه . فقد ظلت بعض رواسب القيم القديمة تفرض نفسها ، وتجد من يتشبث بها ، ويرى فيها أرقى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان . وفي الوقت نفسه نزع كثير من النفوس إلى طرح ذلك الموروث والتحلل من أطره التقليدية ، استجابة منهم لدواعي التجارب الجديدة المتاحة .

هذا الموقف الجدلي بين التاريخ والواقع لم يواجهه الإنسان العربي في العصر السابق ، عصر بني أمية ، لأنه ظل فيه مشدوداً إلى حد بعيد — على المستويين الاجتماعي والوجداني — إلى تقاليد القديمة ، وكيف واقعته النفسي في إطارها ، ويتخذ منها مثلاً عالياً تحتذي . ومن ثم لم يواجه شعراء ذلك العصر — وهم الصوت الوجداني لعصرهم — أي أزمة مع أنفسهم ، إذ كان الطريق أمامهم واضحاً ومحدداً ، وهو أن يحققوا — قدر طاقتهم — المثل الوجدانية والفنية التي انتهى إليها أسلافهم في العصر الجاهلي . وهم — بصنيعهم هذا — زادوا هذه المثل رسوخاً في النفوس ، حتى إن المجتمع الأدبي في العصر العباسي كان عليه أن يعاني بالضرورة من الصراع بين الأخذ بها وبين طرحها والاستجابة لقيم عصره الجديدة .

لقد تقبل شعراء العصر الأموي قيم الشعر التي كانت قد تكونت في العصر الجاهلي بكل ارتياح ، بل لعلهم هم أنفسهم كانوا يسعون إليها سعياً ، ويقيسون هاماتهم بهامات الفحول من ذلك العصر القديم . أو هم — على الأقل — يدينون لهم بالولاء . فكل شاعر أموي مرموق كان له شاعره الجاهلي ، يتخذ قدوة لنفسه ، ويفضله — لذلك — على غيره من شعراء ذلك العصر .

قيل إن الفرزدق قال : امرؤ القيس أشعر الناس ؛ وقال جرير : النابغة أشعر الناس ؛ وقال الأخطل : الأعشى أشعر الناس ؛ وقال ابن أحمر : زهير

أشعر الناس ؛ وقال ذو الرمة : لبيد أشعر الناس ؛ وقال ابن مقبل : طرفه
أشعر الناس ؛ وقال الكميت : عمرو بن كلثوم أشعر الناس ^(١) ...

والحق إن دراسة فنية لمذاهب هؤلاء الشعراء الأمويين يمكن أن تنتهي
بنا إلى حقيقة أن كل شاعر منهم كان يتأثر الشاعر الجاهلي الذي فضله ، فكان
بالنسبة إليه المثل الأعلى الشعري .

وعلى هذا النحو ارتبط الشعراء الأمويون -- فرادى ومجتمعين -- بقيم الشعر
الجاهلي وسعوا إلى تحقيقها في أشعارهم . ولم يواجهوا لذلك أي أزمة مع واقع
حياتهم الخاصة . وربما ساعدتهم على اتخاذ هذا الموقف غلبة الطابع العربي على
الدولة الأموية ، وبقاء كثير من آثار البداوة والقيم البدوية في نفوس الناس

وحين جاء العصر العباسي بثورته الواسعة النطاق كان أبرز انتقال قد
تحقق مع هذه الثورة على المستوى الحضاري هو انتقال المجتمع المثقف من
مجتمع بدوة إلى مجتمع مدنية وتحضر ، أو من مجتمع البادية إلى مجتمع المدينة ،
ومن المجتمع العربي إلى المجتمع الإسلامي . وهناك طرأت على المجتمع تغيرات
جوهريّة ، في نمط الحياة اليومية ، وفي العلاقات الاجتماعية ، وفي المادة
الثقافية . ومن ثم كان طبيعياً أن يواجه أدباء ذلك العصر مطالب هذا الواقع
الجديد حين ينطلقون إلى التعبير عن تجاربهم الجديدة . ولكن وسائل هذا
التعبير في الوقت نفسه كانت قد استقرت على أشكال بعينها في العصر الأموي
على أيدي الشعراء الذين تأثروا بها . ومن ثم كانت الأزمة الحقيقية التي واجهت
شعراء العصر العباسي ماثلة في كونهم يعيشون نمطاً جديداً من الحياة على
المستويين المادي والمعنوي . وهم في الوقت نفسه محاصرون بأشكال من التعبير
وقيم في الفن الشعري كانت ملائمة في يوم ما لتجارب أسلافهم ولكنها لم تعد
ملائمة لعصرهم . والفن -- أو بالأحرى الفنان -- يعاني الأزمة دائماً إذا كانت
الحياة سابقة عليه ؛ إذ من طبيعة الفنان أن يعكس نبض الحياة التي يعيشها ، إن

(١) أبو زيد القرشي : جمهرة أشعار العرب - دار صادر بيروت ١٩٦٣ - ص ٨٠ .

لم يتقدمها بخطوات .

ولكن إذا كانت الحياة الاجتماعية قابلة للتغير في طفرة واحدة — من خلال ثورة اجتماعية مثلاً — فإن الفن لا يعرف في تطوره الطفرات ؛ وإنما يتحقق التغير فيه على نحو أبطأ نسبياً . وأيضاً فإن المجتمع العباسي لم يتغير في شكل طفرة بين يوم وليلة . حقاً إن معركة « الزاب » كانت فاصلة بين عصرين وإيديولوجيتين ، ولكن كثيراً من إرهاصات التطور على المستوى الاجتماعي كانت قد بدأت في الظهور قبل ذلك ؛ ثم أخذت في ظل الدولة الجديدة تتحقق شيئاً فشيئاً . ومن جهة أخرى فإن القيم العربية أو العنصر العربي بصفة عامة لم يعزل عن الحياة بقيام العباسيين ، بل ظل مدى طويلاً له وجوده وتأثيره .

ومهما يكن من أمر التغير الذي أصاب مضمون الحياة في العصر العباسي فقد ظلت الحقيقة تقول إن اللغة العربية — بكل مبرأها التعبيري — هي أداة الفن القولي ، التي لا مهرب لمتفنن منها ، ولا محيص له عن استخدامها . واللغة ميراث من التقاليد ، وأبنية من وسائل التعبير ، وليست مجرد ألفاظ أو مفردات . وفي مجال الفن الشعري ، حيث تستخدم اللغة استخداماً خاصاً ، يصبح هذا الميراث أكثر اقتداراً على فرض نفسه . والعتابي الشاعر ، وهو من ولد عمرو ابن كلثوم الشاعر وهو شامي من أهل قنسرين^(١) — ولهذا الأصل وهذه البيئة دلالة خاصة فيما نحن بصددده — سئل ذات مرة عن السبب في إقباله على قراءة كتب العجم والنقل منها فكان من جوابه : « اللغة لنا والمعاني لهم » .^(٢) فهذه العبارة — على ضآلتها — باللغة الدلالة على الوضع الأدبي الجديد في العصر العباسي ، بل توשك أن تكون تلخيصاً له . فقد أتاح هذا العصر ما أتاح للناس من ثقافات جديدة متنوعة ، وتجارب حيوية مختلفة ، ولكن ظلت أداة التعبير عن ذلك كله هي اللغة العربية بكل ما فيها من إمكانيات وطاقات تعبيرية . ومن

(١) المرزباني : معجم الشعراء ، ص ٢٤٤ .

(٢) أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر : كتاب بغداد — القاهرة ١٩٤٩ — ص ٨٧ .

أجل ذلك ظلت خطوط الاتصال ممتدة بين المدينة ، من حيث هي بيئة الحياة والتجارب الجديدة ، وبين البادية ، بوصفها مصدر اللغة أو الأداة التعبيرية . وقد ظلت هذه الخطوط ممتدة إلى زمن الجاحظ على أقل تقدير . ولهذا فإن إنساناً كالجاحظ ، لم ينهمك أحد في واقع الحياة الجديدة ويتعرف عليه قدر انهماكه وتعرفه . كان ما يزال مشدوداً إلى البادية وأعراب البادية ، لا من حيث هي طراز حياة ، ولا من حيث هم يمثلون نمطاً سلوكياً مرغوباً فيه ، بل من حيث هم أصحاب لغة ومنطق . ومن ثم فإنه يقول : « ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا آتق ، ولا ألد في الأسماع ، ولا أشد اتصالاً بالعقول السليمة . ولا أفتقُ للسان ، ولا أجود تقويماً للبيان . من طول استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء . والعلماء البلغاء » .^(١)

وهكذا كان حتماً أن يبقى للغة الأدبية المتوارثة عبر القرون كثير من النفوذ في العصر العباسي ، وأن يستمر كثير من تقاليدها التعبيرية في أدب ذلك العصر .

ولم يكن ذلك الموقف سهلاً على أديب العصر . الذي يريد أن يكون مخلصاً لواقعه الجديد . صادقاً في التعبير عنه ، والذي يجد نفسه — من جهة أخرى — محاصراً بقيم وتقاليد فنية عمل الزمن الطويل على ترسيخها وتأكيداها .

ولأن أديب ذلك العصر — على خلاف أديب العصر الأموي — شاء أن يكون ابن بيئته وعصره ، وأن يصدق التعبير عن تجربته الذاتية المرتبطة أوثق الارتباط بهذه البيئة وهذا العصر ، وأن يستجيب في ذلك لثقافة مجتمعه وذوقه العام — لأنه كان كذلك فقد كان طبيعياً أن تنشأ بينه وبين تلك التقاليد الفنية المتوارثة أشكال من الصراع ؛ فهو يحور فيها ويعدل منها قدر طاقته ، وإن تعرض بعض الوقت لسخط الساخطين . وشيئا فشيئا استطاع الذوق الجديد أن يفرض نفسه ويؤكد وجوده .

(١) البيان والتبيين ١/ ١٤٥ .

قال المرزباني : « أخبرني يوسف بن يحيى بن علي المنجم عن أبيه قال : حدثني علي بن مهدي قال : حدثني أبو حاتم السجستاني قال : قلت للأصمعي : أباشار أشعر أو مروان ؟ (يعني مروان بن أبي حفصة) ، قال : بشار أشعرهما . قلت : وكيف ذاك ؟ قال : لأن مروان سلك طريقا كثر سلاكه فلم يلحق بمن تقدمه ، وإن بشارا سلك طريقا لم يسلكه أحد ، فانفرد به وأحسن فيه ؛ وهو أكثر فنون شعر ، وأقوى على التصرف ، وأغزر وأكثر بديعا ^(١) ، ومروان آخذ بمهالك الأوائل » . ^(٢)

وهذا الحكم ومبرراته ، حين يصدر في ذلك الوقت عن الأصمعي ، الراوية العالم ، يدل دلالة واضحة على أن تمسك الشاعر العباسي بمذاهب قدامى الشعراء لم يكن ليرفع من شأنه ؛ لأنه سيقع - من جهة - دونهم ، ولأنه - من جهة أخرى - سيتحرك في إطار ضيق لا يستطيع فيه أن يستوعب تجارب عصره الحقيقية ، أو يأتي بما هو جديد .

- ٢ -

وهكذا بدأ الانقسام في المنحى الشعري بين شعراء العصر العباسي واضحا منذ البداية : فشعراء أرادوا أن يخلصوا لتجارب عصرهم ، وأن يشتقوا معانيهم من الواقع الحضاري الذي كانوا يعيشون في إطاره . والذي كان يتطور يوما بعد يوم ، وتتسع آفاقه ، وتتجدد معطياته -- وشعراء وجدوا أنفسهم مشدودين إلى الماضي ، يعيشون في تراثه أكثر مما يعيشون في حاضره ، ويستخدمون لذلك نفس وسائل التعبير التي استخدمها أسلافهم .

ومن هؤلاء الأخيرين كان الشاعر محمد بن منذر . فأشعاره وما روى عنه

(١) المقصود بكلمة البديع حتى ذلك الوقت : المبتدع والجديد المخترع .

(٢) الموشح ، ص ٣٩١ - ٢ .

من أخبار تنطق جميعا بأنه كان ينظر دائما إلى الوراق ، إلى فحول الشعراء
القدامى . وربما بدا له في بعض الوقت أن يقيس هاتيه إلى هاماتهم . حكى
الأصمعي قال : « حضرنا مأدبة وأبو محرز خَلَفَ الأحمر وابن مناذر معنا ،
فقال ابن مناذر : يا أبا محرز ، إن يكن امرؤ القيس والنابعة وزهير ماتوا
فهذه أشعارهم مخلدة ، فقس شعري إلى شعرهم . قال (الأصمعي) : فأخذ
(يعني أبا محرز) صفحة مملوءة مرقا فرمى بها عليه » . ^(١) وهذا الصنيع من
أبي محرز يعني أنه كان ينكر على ابن مناذر أن يتطلع إلى مساكنة أولئك
الفحول . لأنه كان بلا شك دونهم . وليس هذا ما يهمننا من الخبر في الدرجة
الأولى ، وإن كان له دلالة ، بل يعني أن ابن مناذر كان يتطلع إلى الوراق ،
فيرى في أولئك الفحول من شعراء الجاهلية مثله الأعلى في الشعر ، فيجتهد
في محاكاتهم في شعره ، والتوقيع على أوتارهم . وكان الخطأ الكبير الذي وقع
فيه ابن مناذر أنه تصور أنه بمحاكاته أولئك الشعراء يستطيع أن يصبح مثلهم ،
غافلاً بذلك عن حقيقتين مهمتين : أولا هما أن أي تقليد لا يمكن أن يبلغ
مستوى الأصل . مهما كانت درجة إتقانه ؛ وثانيتهما أنه بهذا التقليد ،
وبجريانه في فلك أولئك القدامى ، كان يعزل نفسه عن عصره ؛ عن نبض
هذا العصر وعن ذوقه .

ومن أجل هذا نستطيع أن نقول إن ابن مناذر ، ومن سار من معاصريه
على طريقته ، قد وقع بين التاريخ والواقع وقوعا لا يحسد عليه ؛ لأنه ما كان
في وسعه أن يحقق التاريخ القديم مرة أخرى ، إذ هذا ضد طبائع الأشياء ، كما
أنه لم يستطع أن يندمج في تجربة عصره وواقعه الحضاري الجديد .

ويؤكد لنا هذه الحقيقة ما جرى من حوار بين الشاعر أبي العتاهية وابن
مناذر ؛ إذ يقول له أبو العتاهية : « إن كنت أردت بشعرك العجّاج ورؤية

(١) الموشح ، ص ٤٥٣ .

فما صنعت شيئا ، وإن كنت أردت شعر أهل زمانك فما أخذت مأخذهم .
أرأيت قولك :

ومن عاداك لاقى المرمريسا

أي شيء المرمويس ؟ ! « (١) ففي تعليق أبي العتاهية هذا على منحي ابن
مناذر الشعري إدراك سليم للحقيقة أن محاكاة الأقدمين لن تضيف شيئا ، وأن
العصر يتطلب من الشاعر الذي يعيش فيه الإخلاص له ، لا إلى أي عصر مضى .
ولم يكن ابن مناذر وحده في هذا الاتجاه ، فنحن نقرأ لأبي الخطاب
البهذلي قصيدة في مدح الخليفة موسى الهادي ، ينهج فيها النهج القديم ،
ويتحرك فيها في إطار المعاني التقليدية ، ويستخدم فيها أوعر ومفردات المعجم
القديم . وهو يستهلها بقوله :

ماذا يهيجك من دار بمجنبة	كالبرد غير منها الجدة العصر
عفت معارفها ربح تسممها	حتى كأن بقايا رسمها سطر
أزرى بجيدتها بعدي وغيرها	هوج الرياح التي تغدو وتبتكر
دار لوأضحة الخدين ناعمة	غرثي ^(٢) الوشاح لها في دليها خقر ^(٣)

إلى أن يأخذ في مدح الخليفة ، بعد هذه المقدمة التقليدية ، فيقول :

ما مخدر خدر مستأسد أسد	ضبارم خادر ذو صولة زئر ^(٤)
غضنفر غصف قرضابة ثقف	مسترعب لقلوب الناس مصطر ^(٥)
ذو برثن شرت ضخم مزوره	خبعثن الخلق في أخلاقه زعر ^(٦)

(١) نفسه ، ص ٥٦١ .

(٢) أي أن خصرها دقيق فلا يملأ الوشاح .

(٣) الدل : الدلال . الحفر : الحياء .

(٤) يقال للأسد مخدر وخادر : أي مقيم في خدره ، وهو عرينه . والضبارم : الأسد .

(٥) غصف : مسترخي الأذن . القرضابة : القطاع . ثقف : خفيف .

(٦) شرت : محدد الأنياب . خبعثن : عظيم . زعر : شراسة .

جأبُ الشراسيف رجب الجوف . فترس عند التجاول الأقران مُهْتَصِر (١)
عَفَرُنْسُ أَهْرَتُ الشَّدَقِينَ ذُو حَنْق لِلْقَرْنِ عِنْدَ لِقَا الْأَقْرَانِ مُقْتَسِر (٢)
جَهْمُ الْحَيَاءِ هَمْؤُسٌ ، لَا يُنْهِنِيهِ صَوْتُ الرِّجَالِ . وَلَا لِلزَّجْرِ يَنْزَجِر

بِالْغِ عُشْرَ عَشْرٍ مِنْ شَجَاعَتِهِ إِذَا تَنَازَلَتِ الْأَبْطَالُ وَاشْتَجَرُوا
بَلْ أَنْتَ أَجْرَأُ مِنْهُ فِي تَقْدَمِهِ وَأَنْتَ أَقْدَمُ مِنْهُ حِينَ يَجْتَرُ .. الْخ

وهكذا مضى الشاعر يحشد أوصاف الأسد وأسماء المختلفة في ثمانية أبيات ليقول إن شجاعته لا تساوي واحداً في المائة من شجاعة الهادي . ولا أحب أن مثل هذا القدر من الغريب الذي تضمنته هذه الأبيات قد وقع في مثل عددها من قصيدة قديمة . والأمر كله ينتهي بنا إلى معنى كان قد صار مبتذلاً ، هو أن الممدوح أشجع من الأسد . والغريب أن الهادي استحسن هذه القصيدة وأعجب بها ، وأمر لأبي الخطاب بألف دينار وكساء وحمله (٣) ، مع أنه من الواضح أن هذا الشعر لم يكن ينتمي لا روحاً ولا معنى ولا صياغة إلى روح العصر وذوق العصر .

وهذا الاتجاه نفسه نجده كذلك لدى الشاعر بكر بن النطاح (٤) ، من معاصري هارون الرشيد . كما نجده لدى عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي ، حيث تحدد لنا الأحكام التي صدرت على شعره ، وكذلك شعره ، موقعه بالنسبة لعصره . يقول عنه ابن المعتز : « كان الحارثي شاعراً مقلداً مفوهاً مقتدراً مطبوعاً ، وكان لا يشبه بشعره شعر المحدثين الحضريين . وكان نمطه

(١) جأب : غليظ . الشراسيف : أطراف الأضلاع .

(٢) عفرنس : غليظ العنق . أهرة : واسع .

(٣) طبقات ابن المعتز ، ص ١٣٣ .

(٤) راجع أخباره وشعره في « الموشح » ص ٣٨٣ ، ٤٥٦ وطبقات ابن المعتز ص ٢١٧ والأغاني

٢/١٨ ومعاهد التنصيص ٣٠/١ .

نمط الأعراب » . (١) . وبعد أن يورد نموذجاً من شعره يفخر فيه بنفسه ، يعود فيقول : « فاجتمعت الشعراء والأدباء على أن هذه الأبيات ليست من نمط عصره » . (٢) فإذا نحن ضممنا هذين الحكمين أحدهما إلى الآخر نخرج لنا أن شعراء العصر العباسي وأدباءه كانوا قد صاروا على وعي كاف بأن هناك نمطاً حضرياً في الشعر وآخر أعرابياً (لعلهم قصدوا بدوياً) ، وأن النمط الحضري هو النمط الملائم للعصر ، أما النمط الأعرابي فلم يكن ينتمي إليه . ويبدو أن إعجابهم بذلك النمط الأعرابي — إذا هم أبدوا إعجاباً به — كان من قبيل إعجابهم بالقدرة على المحاكاة في ذاتها ، فالتناس يعجبون بالمحاكاة من حيث إنها تذكرهم بالأصل (٣) . ولكنهم مع إعجابهم بهذا الشعر لم يكونوا ينفعلون به ويحسون فيه نبض عصرهم ، كما كان شأنهم بالنسبة لما سموه بالشعر الحضري . إنهم يذوقون الشعر الأعرابي في إطاره التاريخي ، بوصفه معبراً عن عصر مضى ، وعن المثل الأعلى الشعري في ذلك العصر ، ولكنهم بعد ذلك لا يرضونه معبراً عن عصرهم وعن ذوقهم الجديد .

وكما لم يرض أبو العتاهية عن شعر ابن مناذر ، حيث إنه لم يبلغ شأو القدامى كما لم يستجب لذوق عصره ، فكذلك لم يرض الأعراب والآخذون بمذهبهم عن شعر أبي العتاهية . فقد سأل ابن الأعرابي الراوية العلامة ، أبا بَرَزَةَ الأعرابي — أحد بني قيس بن ثعلبة : أيعجبك قول أبي العتاهية :

ألا يا عُبَيْتَةُ السَّاعِهُ أُمُوتِ السَّاعَةَ السَّاعَهُ

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ٢٧٦ .

(٢) نفسه ، ص ٢٧٧ .

(٣) انظر في هذا كتاب « فن الشعر » لأرسطو طاليس — ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي — ط النهضة المصرية ١٩٥٣ . وكتاب : « فن الأدب — المحاكاة » للدكتور سهير القلماوي — ط الخليبي بمصر ١٩٥٣ .

فقال : والله ما يعجبني . وفي رواية أخرى قال الأعرابي : لا والله .
ولكنه يغني (١) .

ولقى ابن مناذر أبا العتاهية ، فقال له أبو العتاهية : كم تقول في اليوم ؟
قال ربما قلت العشرين وأكثر ، وربما أقول خمسة أو ستة . فقال له أبو
العتاهية : لكني لو أشاء أن أقول ألف بيت لقلت . قال ابن مناذر لأبي
العتاهية : أنا أقول مثل قولك :

هل شيء فات من مردود^(٢) أو ليحي مؤمل من خلود
حتى أنشده القصيدة - وأنت تقول :
ألا يا عتبة الساعه أموت الساعة الساعه
وتقول :

إن الدنيا قد غرّتنا واستعلتنا واستلهتنا
لسنا ندري ما فرطنا فيها إلا ما قدمنا
ولو رضيت أن أقول مثل هذا لأكثر^(٣) .

وقد كان طبعيا أمام هذا الانقسام الذوقي أن يتهم أصحاب الذوق القديم
الشعراء المحدثين بضعفهم وعدم اقتدارهم على الأشكال التقليدية . والحقيقة أن
المسألة لم تكن مسألة ضعف أو قوة ، بل كانت - في المحل - مسألة ذوق
وتجربة . ومن أجل هذا قبل شعراء المذهب الجديد التحدي ، لكي يؤكدوا
للتقليديين أنهم قادرون على النسيج على المنوال القديم إن هم شاءوا ، وأنهم لا
يعزفون عن ذلك لضعف فيهم .

(١) الموشح ، ص ٣٩٦ ، ٣٩٧ .

(٢) فيه كسر ، ورواية ابن المعتز أفضل ، وهي :

كل حي لاقي الحمام فسود ما لي مؤمل من خلود

(٣) الموشح ، ص ٣٩٨ .

رووا أن بشاراً حضر يوماً مجلس عقبة بن سلم الهِنَائي ، وحضر المجلس عقبة بن ربيعة بن العجاج ، الذي أنشد عقبة بن سلم أرجوزة يمدحه فيها ، فأحسن بشار محضره ، وأقبل يستحسن أرجوزته . فلما فرغ من الشعر التفت إلى بشار وقال : يا أبا معاذ ، هذا طراز لا تحسنه أنت ولا نظراؤك . فغضب بشار وقال : ألي تقول هذا ؟ والله إني لأرجز منك ومن أهلك ومن جدك . ثم غدا على عقبة بن سلم بأرجوزته الدالية ، التي يقول في مستهلها :

يَا طَلَلُ الْحَيِّ بِذَاتِ الصَّمَدِ بالله خبر كيف كنت بعدي

وفيهما يقول :

الحرُّ يلحى ، والعصا للعبد وليس للملحيف مثل الردِّ
وصاحب كالدممل المميد حَمَلَتْهُ فِي رَقْعَةٍ مِنْ جُلْدِي

فأعجب به عقبة ، وقال لابن ربيعة : والله ما قلت أنت ولا أبوك ولا جدك مثل هذا . ووصل بشاراً وأجزل له العطية ^(١) .

هكذا قبل بشار التحدي ، حين ظن عقبة أن المحدثين من الشعراء لا قبلَ لهم بفن الرجز ، فإذا هو ينشئ تلك الأرجوزة ، التي ينهج فيها نهج القصيدة التقليدية في المدح ، من وقوف على الأطلال ، واستشعار الوحشة لخلوها من أحبائه ، ثم حديث في النسيب ، قبل أن يصل إلى الممدوح . على أن من يتأمل هذه الأرجوزة لا يفوته أن يدرك أنها وإن كانت تجري من حيث الشكل والنهج الشعري مجرى هذا النمط الشعري القديم الذي عرف به الشاعر ربيعة وأبوه العجاج — ما تزال تحمل على الرغم من كل شيء نفس الشعر الحديد وميسمه . ومن ثم نستطيع أن نقول إن بشاراً حين قبل التحدي لم يخرج مع ذلك عن طبيعته ، فأثبت بذلك اقتداره حين أخلص في الوقت نفسه إلى رؤيته العصرية .

(١) انظر الموشح ، ص ٥٥٦ وطبقات ابن المعتز ، ص ٢٥ - ٢٦ .

والواقع أن معظم شعر بشار الخباد يتميز بهذا الطابع العام أعني أنه شعر
يذكرنا في إطاره العام برنين الشعر التقليدي القديم ، ولكنه مع التأمل تتكشف
لنا جدته من حيث الرؤية والصياغة .

وهذا مثال يؤكد ما نذهب إليه . يقول بشار :

أَمِنْ تَجَنَّى حَيْبَ رَاحِ غَضْبَانَا أَصْبَحْتَ فِي سَكَرَاتِ الْمَوْتِ سَكَرَانَا
لَا تَعْرِفُ النَّوْمَ ، مِنْ شَوْقٍ إِلَى شَجَنِ كَأَنَّمَا لَا تَرَى لِلنَّاسِ أَشْجَانَا
أَوْ دُءُومًا لَمْ يُنَلِّني مِنْ مَوَدَّتِهِ إِلَّا سَلَامًا يَرِدُ الْقَلْبَ حَيْرَانَا
يَا قَوْمُ ، أَذْنِي لِبَعْضِ الْحَيِّ عَاشِقَةٌ وَالْأَذُنُ تَعْشَقُ قَبْلَ الْعَيْنِ أَحْيَانَا

ويعلق ابن المعتز على هذا فيقول : « وهذا معنى لم يسبقه إليه أحد » .^(١)
ونضيف أن الصورة الموسيقية لهذه الأبيات وإن حملت رنيناً مألوفاً لأسباع
قراء الشعر القديم ، ما تزال لغتها ودوداً تعرف طريقها إلى القلب ، وتكشف
في صاحبها عن روح مهذب ، وذوق صقلته الحضارة .

وحين نقول عن هذا النموذج من شعر بشار إنه من شعره الخباد فإن هذا قد
يثير السؤال : وهل هناك شعر جاد وشعر غير جاد ؟

والإجابة عن هذا السؤال تقف بنا وجهاً لوجه أمام ظاهرة في حياة الشعر
العباسي . ونقصد بها انقسام النتاج الشعري في ذلك العصر قسمين : قسماً كان
يتجه به الشاعر إلى خاصة المتأدبين ، وقسماً يتجه فيه إلى عامة الشعب . صحيح
أن قدراً من الشعر العربي القديم منذ العصر الجاهلي كان يقال في أغراض
شعبية ، كأغاني الاستسقاء ورجز الحداء وترقيص الأطفال^(٢) . كالذي قاله
الزبير بن العوام يرقص ابنه عروة^(٣) :

(١) طبقات الشعراء ، ص ٢٩ .

(٢) راجع حسين نصار : الشعر الشعبي العربي - المكتبة الثقافية ، مايو ١٩٦٢ - ص ٥٦
فما بعدها .

(٣) أبيات والتبيين ١ / ١٨٠ .

أبيض من آل أبي عتيق مبارك من ولد الصدّيق
الذّه كما الذّ ربي

واكنه قدر ضئيل على كل حال ، لا يشكل ظاهرة عامة . أما في العصر
العباسي فقد كثر الشعر الذي يتجه به الشاعر إلى القطاع العريض من الشعب ،
فيكون بذلك أكثر ذيوعا ودورانا على الألسن .

وقد برزت هذه الظاهرة ابتداء من بشار ، كما استفاضت في أشعار أبي
العتاهية ، وكذلك برزت في شعر أبي نواس ، ثم لدى كثير من شعراء الطبقة
الثانية ومن يليهم ، وبصفة خاصة لدى شعراء التجامق والكمدية ، ابتداء من
أبي الشمقمق وحتى ابن حجاج وابن سكرة وأصراهما .

روى أحمد بن خلاء عن أبيه أنه قال : قلت لبشار : يا أبا معاذ ، إنك
لنحجى بالأمر المهجّن . قال : وما ذاك ؟ قلت : إنك تقول :

إذا ما غَضِبْنَا غَضَبَةً مُضَرِيَةً هَتَكْنَا حجابَ الشمسِ أو مَطَرَتْ دَمَا
إذا ما أَعْرَنَّا سَيْدًا مِنْ قَبِيلَةٍ ذُرَى مَنبر ، صلي علينا وسلم
ثم تقول :

رَبَابَةٌ رَبَّةُ الْبَيْتِ تصب الخَلْلَ في الزيتِ
لها عشر دجاجات وديك حسن الصوت

فقال : كل شيء في موضعه . وربابة هذه جارية لي ، وأنا لا آكل
البيض من السوق ، فربابة هذه لها عشر دجاجات وديك ، وهي تجمع عليّ
هذا البيض وتحظره لي ، فكان هذا من قولي لها أحب إليها وأحسن عندها من :

فما نيك من ذكرى حبيب ومنزل ^(١)

ومن هذا اللون كذلك أبيات قالها على لسان حمار له كان قد نفق ؛ فقد

(١) الموشع ، ص ٣٨٧ - ٨ .

زعم أن الحمار أنه في المنام فسأله بشار : لم مت ؟ ألم أكن أحسن إليك ؟
فقال الحمار :

سيدي خذ بي أنا	عند باب الأصفهاني
تيمّني يَنّان	وبدّل قد شجاني
تيمّني يوم رحناً	بشأياها الحان
وبغنج ودلال	مثلّ جسمي وبراني
ولها خد أسيل	مثل خد الشيفران
فلذا مت ولو عشا	ت إذن طال هواني

وحين مثل بشار عن معنى « الشيفران » أجاب : ما يدريني ؟ ! هذا من
غريب الحمار ، فإذا لقيته فاسأله ^(١) .

وفي تعليق بشار هذا سخرية واضحة من الشعراء الذين كانوا ما يزالون
يتصورون أن قوة الشعر وروعته ورفعته لا تكون إلا باستخدام الألفاظ الغريبة
وحشو القصيدة بها . وبعيداً عن هذه السخرية كانت أبيات بشار هذه من ذلك
النمط الذي يقبل عليه عامة الشعب . لما فيه من بساطة ودعابة ، إقبالهم على
أشعار أبي العتاهية . لما فيها من بساطة ودعوة إلى الزهد . ذلك أن الدعابة
والزهد كلاهما مما يستهوي الإنسان الشعبي .

ومعنى كل هذا أن العنصر الشعبي كان في العصر العباسي قد بدأ يفرض
ذوقه في مجال الأدب : ويؤثر بذلك في تشكيل مفاهيم الشعراء والكتاب الأدبية .
وفي هذا الصدد نتذكر كيف أن الجاحظ قد حرص في كتبه على أن يجمع
دائماً بين الكلمة الجادة والنادرة اللطيفة ؛ بين أقوال الزهاد مثلاً ودعابات
الحمقى ، ولم يجد حرجاً في أن يروي النكتة بلغة أفراد الشعب العاديين (البلديين
كما يسميهم) . ومن هنا كان في كتبه ما يرضي الخاصة ويمتّع العامة . وكل هذا

(١) الأغاني ٢ / ٢٣١ .

كان بلا شك بتأثير الأوضاع الاجتماعية وتكوين المجتمع الجديد في العصر العباسي .

فإذا قلنا الآن إن المجتمع العباسي خلق ذوقاً جديداً للإنسان العصر ، وأن هذا الذوق كان له تأثير في تغيير كثير من التصورات والمفاهيم الأدبية ، ومن ثم في النتاج الأدبي نفسه ، لم نبعد .

وهنالك خبر طريف له دلالة فيما نحن بصددده من تأكيد أن الذوق الجديد في العصر العباسي استطاع — على الرغم من كل شيء — أن يفرض نفسه على الحياة الأدبية . والخبر ^(١) يتعلق بقول أبي تمام من قصيدة يمدح بها أحمد بن الحليفة المعتصم :

إقدام عمرو ، في سماحة حاتم في حِلْمٍ أحنَفَ ، في ذكاء إياس
فقد قيل له : أما تخزي ؟! تشبه أحمد بن المعتصم ، وهو في بيت الخلافة
وبيت هاشم ، بهؤلاء الأعراب ؟ فزاد فيها بعد ذلك قوله :

لا تنكروا ضربي له من دونـه مَثَلًا شَرُّودا في الندى والنباس
فالله قد ضرب الأقل لنوره مثلاً من المَشْكَاةِ والنُّبراس

وفحوى هذا الخبر أن الأشخاص الذين ذكرهم أبو تمام في بيته بوصفهم رموزاً لمجموعة من القيم التي يريد أن يخلعها على ممدوحه . كانوا ينتمون إلى أزمان مضت . كان كل واحد منهم فيها يضرب به المثل في فضيلة من الفضائل . وربما خيل لأبي تمام حين قال ذلك البيت أنه أتى بالعجب المعجب . إذ جمع لممدوحه فيه أربع فضائل كانت مفرقة في أربعة ممن ذاع صيتهم من العرب القدامى . والحق إنه بالمقياس البلاغي العام قد أبدع . ولكن المشكلة لم تتعلق بالأداء الشعري في ذاته ، بل بالمغزى المعنوي أو — إن شئنا — الرؤية الحضارية . ذلك أن أبا تمام في هذا البيت حاول أن يرتد بابن الحليفة إلى

(١) انظر الموشح ، ص ٥٠١ - ٥٠٢ .

الماضي ، إلى التاريخ ، وأن ينظر إليه في هذا الإطار : أعني في إطار تلك المجموعة من الشخصيات العربية القديمة . لكن الذوق العام نفر من هذه المشكلة ؛ إذ العصر غير العصر . والرجال غير الرجال . والحياة بعامة غير الحياة . وفي استجابة أبي تمام لهذه المؤاخذه . وفيما قدمه في البيتين من اعتذار ، ما يدل على أنه — وإن استهوته جاذبية الماضي بعض الوقت — ما زال ابن عصره . المنسجم آخر الأمر مع ذوقه العام .

ومرة أخرى يجد الذوق الأدبي الحديد من يدافع عنه ، لا لمجرد الدفاع عن الحديد في ذاته ، بل لأن ذلك الحديد كان قوي الارتباط بواقع الشاعر المادي والنفسي ؛ فهو إذن تعبير عن تجارب حية . عاشها الشاعر في بيئته الجديدة . فقد كان بعض المترمّنين يعيبون شعر عبدالله بن المعتز بهلّة نسجه ، وافتقاره إلى الجزالة والفخامة . وهبوطه لذلك عن مستوى الفحول من قدامى الشعراء . وقد تصدى أبو الفرج الأصفهاني للدفاع عنه ، فكان في دفاعه منتصرا للمبدأ نفسه ، أعني مبدأ أن يكون الشاعر صادقا مع نفسه فيما يقول . معبرا عن تجا به الواقعية الحية بما يناسب ذلك من وسائل التعبير ، وألا يفصل نفسه عن واقعه وعصره لكي يعيش في إطار زمن كان قد صار تاريخا ، أو واقع كان لا يحيا إلا فيما بقي من كلمات . وهذا ما نستشفه في يسر من دفاع أبي الفرج حين يقول عن شعر ابن المعتز : « إن كان فيه رقة الملوكية وغزل الظرفاء واهلّة المحدثين فإن فيه أشياء كثيرة تجري في أسلوب المجيدين ، ولا تقصر عن مدى السابقين . وأشياء ظريفة من أشعار الملوك في جنس ما هم بسيله . ليس عليه أن يتشبه فيها بفحول الجاهلية ؛ فليس يمكن واصفا لصباح في مجلس شكيل ظريف ، بين ندامى وقيان . على ميادين من النور والبنفسج والرجس ومنضود من أمثال ذلك ، إلى غير ما ذكرته ... أن يعدل بذلك عما يشبهه من الكلام السبّط الرقيق ، الذي يفهمه كل من حضر . إلى جعد الكلام ووحشيته . وإلى وصف البيد والمهامه ، والظبي والظليم . والناقة والجمال . والديار والقفار ، والمنازل الحالية المهجورة ، ولا إذا عدل عن ذلك وأحسن قيل له مسمي . ولا أن

يغمظ حقه كله إذا أحسن الكثير ، وتوسط في البعض ، وقصر في السير « (١) .
القضية إذن كانت قد صارت واضحة ومحددة كل التحديد ، وهي أن
الإطار الحضاري الذي عرفه شاعر العصر العباسي كان يختلف كل الاختلاف
عن الإطار الذي عاش فيه الشاعر القديم وتشكلت تجربته في نطاقه ، بل إن
المسافة بين الإطارين كانت قد صارت باهظة . إنها المسافة - كما قلنا - بين
المدينة والبادية .

وقد سبق أن رأينا عند حديثنا عن وجهي الحياة اللاهية والحاد في المجتمع
العباسي كيف أن الشاعر أبا نواس كان ينكر أن يكون له نصيب في الفروسية ،
إذ أنه لم يخلق لها ، وأنه إنما خلق للهو والطرب :

يا بشر مالي والسيف والحرب وإن نجمي للهو والطرب

ولكن إذا كان المقصود بالفروسية القصف والمجون فإنه عند ذاك يكون -
كما يقول - فارس العرب ، وهو بذلك ينقل الفروسية من معناها القديم المرتبط
بالحرب ، الذي اشتهر به منذ العصر الجاهلي كثير من العرب حتى صار قيمة
عليا من قيمهم الاجتماعية - ينقله إلى معنى جديد وغريب ، ولكنه مع ذلك
يعكس مضمونا جديدا لبعض قطاعات الحياة في المجتمع العباسي . ونقول لبعض
قطاعات الحياة في المجتمع العباسي لأن الفروسية بمعناها المعروف لم تكن قد
انتهت في ذلك المجتمع ، بل كان هناك كثير من أبطال الحروب ، وكان منهم
من جمع بين فروسية السيف وفروسية الكلمة . لكن مجتمع المدينة فيما يبدو
كان بصفة عامة قد استغرق في حياته الجديدة فنسى الفروسية القديمة ومعانيها ،
أو شاء أن ينساها . ومن ثم لم يكن أبو نواس وحده فيما ذهب إليه ، فإننا نجد
الرقاشي (الفضل بن عبد الصمد ، مولي ربيعة) يذهب كذلك مذهبه .

لما قال أبو دلف العجلي - وكان فارسا بكل معاني الكلمة - قصيدته التي
يقول فيها :

(١) الأغاني ١٠ / ٢٨٦ - ٧ (ط بيروت) .

ناوليني الدرعَ قـد طـا ل عن الحرب جـمـامـي
قال الرقاشي مجيباً له (١) :

جَنَّبَنِي الدرعَ قـد طـال ل عن انقصف جـمـامـي
واكسري البيضة والمِطْ رَدَ وابدئي بالحمام
واقذني في لُجَّةِ البحـ ر بقوسي وسهامي
وبترسي وبرمحي وبرجي ولجـامـي
واعقري مهري ، أصاب الله مهري بالصدام (٢)
أنا لا أطلب أن يعرف في الحرب مقـامـي
وبحي أن تـراـني بين فتیان كرام
نهزم الراح إذا مـا هم قوم بـانـهـزام
ونُخلِّي الضربَ والطعنَ لأجـساد وهـام
لِشَقِي قـال قـد طـا ل عن الحرب جـمـامـي

فالرقاشي هنا ينقض معنى الفروسية الذي يبرز من خلال كلمة أبي دلف ،
الذي كان قد أحس - شأنه في هذا شأن الفرسان - بأن استجمامه من الحرب
قد طال ، وأن زمنا طويلا قد مضى عليه دون أن يخرج إلى الحرب . وإنه ليحن
إليها فيطلب درعه (إشارة إلى عدته في الحرب) للخروج إليها .

هذا الموقف ينقضه الرقاشي ، إذ يطلب - على العكس - إبعاد آلات
الحرب عنه وكسرها والإلقاء بها جميعا إلى البحر . أما الفرس فيأمر بعقره ،
ويدعو الله أن يصيبه بمرض يقعه أو يقضي عليه . كل ذلك لأنه لا يريد أن
يكون فارسا ، ولا يريد أن يتحدث الناس عن فروسيته في الحرب . إنه يطرح
هذه القيمة الاجتماعية جانبا ، مكثفا بانضمامه إلى الفتیان الكرام - كما يصفهم -

(١) طبقات ابن المعتز ٢٢٧ .

(٢) الصدام : داء يصيب الدواب في رؤوسها .

الذين يحاربون معركة من نوع آخر ، هي معركة القصف وتعاطي الخمر ، حتى يهزموها دون أن تنال منهم . أما معارك الضرب والطنع للأجساد والرءوس فإنه يتركها لأولئك الأشقياء — كما يصفهم كذلك — الذين يسعون إليها ، كأني دلف .

وهكذا يضع الرقاشي القيمتين الاجتماعيتين جنباً إلى جنب : فروسية الحرب وفروسية الشرب ، مفضلاً الثانية على الأولى ، ناظراً إلى فرسان الحرب في عصره بوصفهم — في تقديره — أشقياء تعساء . ولا نحسب أن مثل هذه المفاضلة كان يمكن أن يخطر على بال إنسان قبل العصر العباسي ، فضلاً عن طرح قيمة الفروسية جانباً والرثاء لأصحابها . ولكن مجتمع المدينة في ذلك العصر سمح بهذه المفاضلة .

هذا المظهر الجديد ، الذي قد يوصف بأنه من مظاهر التحلل الاجتماعي ، كما قد يوصف بأنه أثر من آثار التحضر والاستغراق في المدنية ، كان يشير إلى أن ذوق العصر قد تغير ، وأن أشياء كانت تثير الانفعال لدى الإنسان العربي من قبل لم تعد لها نفس الإثارة لدى قطاع عريض من أهل مدن العراق .

— ٣ —

وقد كان من أبرز مظاهر الاتجاه إلى الذوق الجديد والصراع حوله مع ذلك ما استفاض في العصر العباسي منذ وقت مبكر فيه من دعوة إلى ما نسميه الآن بواقعية التجربة الشعرية ، أي أن يشتق الشاعر موضوعات شعره مما يعاينه في حياته وفي بيئته المادية والاجتماعية الخاصة . وبرز هذا الصراع بشكل واضح في مسألة المقدمة الطللية لقصيدة المدح . فالمدح ظل من الموضوعات الشعرية المطلوبة في العصر العباسي ، بل لعله صار في ذلك العصر أكثر استفادة منه في أي زمن مضى . وكان من التقليد المتبع في قصيدة المدح وقوف الشاعر في مستهلها على

الأطلال ، وتذكر الأيام الخوالي ، أيام صباه وأنه بأحبائه ، وما كان من رحيلهم بعد ذلك حتى لم يبق من آثارهم سوى النوى والأحجار .

وجد الشاعر العباسي أن هذا التقليد لا يمت إلى حياته في المدينة بصلة . وليست له - نتيجة لذلك - أي أبعاد شعورية حقيقية في نفسه ، ولكنه في الوقت نفسه قد صار مع الزمن جزءاً أساسياً من بنية قصيدة المدح . ومن ثم برزت المشكلة . إن الأغلبية العظمى من شعراء العصر كانوا يمدحون ، وكان جزءاً أساسياً من شهرتهم راجعاً إلى ما قالوه من مدائح في ذوي الشأن . فهم يقبلون إذن على المدح لتحقيق غرضين جوهريين : الحصول على المال وكسب الشهرة . ولكن هل تراهم يضحون بتجاربهم الشعورية الخاصة ، ويلزمون أنفسهم بتقليد لوقوف على الأطلال في مستهل مدائحهم ، أم يكونون مخلصين إلى عصرهم وتجارب هذا العصر وذوقه ، ويعفون أنفسهم عند ذاك من هذا الالتزام ؟ هذه هي المشكلة .

وقد انعكس هذا الصراع في مواقف الشعراء المختلفين من هذه المشكلة . فبعضهم رفض الالتزام بذلك التقليد . ورأى من الضروري الاستعاضة عنه بالحديث في موضوع آخر يتصل اتصالاً قوياً بتجاربه الحية التي يعيشها في مجتمعه . والتي هي أقرب إلى حياة الناس من ذلك التقليد . وبعضهم أثر أن يعزل قضية الإبداع الشعري عن تجارب العصر ووجهه الحضاري وذوقه الخاص ، متشبهاً بالنموذج التقليدي بوصفه المثل الأعلى الشعري . الأولون آثروا أن يشتقوا مثلهم الأعلى الشعري من واقعهم النفسي والاجتماعي الخاص ، والآخرون تمسكوا بالمثل الأعلى الشعري القديم وتمثلوه فوق الزمن المتغير . الأولون كانوا واقعيين في نظرهم والآخرون مثاليين . الأولون يعيشون الزمن ، والآخرون يعيشون المطلق .

وقد كان الشاعر مطيع بن إياس أول من ركز لواء الدعوة الجديدة بقوله^(١) .

(١) الأغاني ١٣ / ٢٢٢ .

لأحسن من بيد يَحَارُ بها الفتى ومن جَلَّتْ طَيُّ ووصفكما سَلَمًا
تَلَا حُظْ عَيْنِي عَاشِقِينَ ، كَلَاهُمَا له مقلة في وجه صاحبه ترعى
وربما كان أبو نواس أبرز شعراء العصر الذين لم يكتفوا برفض ذلك التقليد
بل تهكموا به وسخروا من أصحابه تهكما لا ذعا وسخرية مرة .

وقد سبق أن ذكرنا في الفصل الخاص بالصراع بين العرب والروم (ص ٨٨)
أبيات أبي نواس التي يقول في مستهلها :

دع الأطلال تسفيها الجنوبُ وتبكي عهد جدتها الخطوبُ

وهي الأبيات التي وازن فيها أبو نواس بين حياة البدو وحياة المتحضرين من
أهل المدن ، محقرا لشأن الأولى ، رافعا من شأن الثانية ، والتي كانت جزءا
من حرب الموالي للعنصر العربي وكل ما ينتمي إليه . والحق إن أصحاب الحماسة
للذوق الجدد في العصر العباسي كانوا في معظم الأحوال من الموالي . ومن ثم
فقد أخذت الحملة على المقدمة الطللية في قصيدة المدح بعدا آخر سوى ما
ذكرنا ، هو أنها كانت جزءا من حملة الموالي العامة ضد العرب . ومن أجل
ذلك كان طبيعيا أن تستمر حماسة العرب أو الموالين لهم لهذه المقدمة وهذا
التقليد ، لمسا في ذلك من تأكيد لاستمرارية العنصر العربي حتى في تلك
البيئة التي تعددت فيها الأجناس . وسوف تفسر لنا هذه الحقيقة تشجيع الخلفاء
لقصائد المدح التي تتمسك بالتقاليد القديمة وإعجابهم بها ، بل ربما فسرت لنا
كذلك المدائح التي التزم أصحابها فيها بالمقدمة الطللية حتى من بين الشعراء
أنفسهم ، الذين كانوا ينقمون على هذا التقليد ويدعون إلى الذوق الجديد .

ويمكننا أن نقول إن الدعوة إلى ترك تقليد الوقوف على الأطلال إنما بدأت
ببشار بن برد ، رأس المجددين . فقد أورد له الجاحظ ^(١) بيتين يقول فيهما :

كيف يبكي لمحبسٍ في طولٍ من سبيكي لحبس يوم طويل

(١) البيان والتبيين ٣ / ١٩٧ .

إن في البعث والحساب اشغلاً عن وقوف برسم دار محيل

وكأنه يريد أن يقول : إن ما يطرحه الدين الإسلامي من قضايا تتعلق بحياة الإنسان في العالم الآخر ما يستحق أن يشغل الشاعر نفسه به . أما ذلك التقليد العربي في الوقوف على الأطلال فلا مكان له في ظل الحياة الدينية الجديدة .

وهذه النظرة في الواقع بالغة العمق في الإحساس بحقيقة الموقف ودلالته النفسية والاعتقادية في ذلك التقليد القديم : فلم يكن وقوف الشاعر الجاهلي بالأطلال -- في التجميل الأخير -- سوى تعبير روحي عن قلقه إزاء ظاهرة الموت الذي يأتي خبط عشواء (كما قال الشاعر الجاهلي) ، وإزاء ما يكون أو لا يكون بعد الموت . فلم يكن أمام الشاعر آنذاك سوى أن يقف متحسراً على الأيام الخوالي الحلوة ، قبل أن يلقي به الموت في تيه المجهول . وحين جاء الإسلام بعقيدة البعث في الحياة الأخرى . حيث يكون الثواب والعقاب . أنارت هذه العقيدة ذلك التيه . ورسمت للناس صورة لما يكون بعد الموت من معاد إلى حياة الخلود الأخروية في النعيم لمن أحسن ، وإلى عذاب الجحيم لمن أساء . ومن ثم يصبح الحديث عن الأطلال نوعاً من الردة الجاهلية ، حيث كان العربي ما يزال قلقاً مضطرباً أمام ظواهر الكون الكبرى . وأولى من هذا -- وقد أثار له الإسلام الطريق -- أن يجعل همه في التفكير فيما ينتظره في حياته الأخروية من حساب على ما قدمت يداه . وإلى هذا ذهب بشار .

هذا هو البعد الفكري للصراع حول المقدمة الطللية في العصر العباسي . إنه -- في جوهره -- صراع بين الرؤية العربية الجاهلية والرؤية الإسلامية . وقد كان الانتصار للرؤية الإسلامية متناسقاً كل التناسق مع طبيعة العصر والمجتمع ، كما اتضح من تحليلاتنا المختلفة في فصول الباب الأول .

ونقف الآن وقفة مليّة بعض الشيء مع أبي نواس ، أشهر من ارتبط في شعره بهذه القضية .

إننا نلاحظ في البداية أن رفض مبدأ المقدمة الطللية كان يقتضي الاهتمام إلى

بديل منها — أو هكذا يبدو الأمر أمامنا . ومن ثم فقد شرع أبو نواس في التماس هذا البديل على أساس من النظرة الواقعية . لقد رأى الشاعر القديم يتحدث أحيانا في هذه المقدمة عن مواطن صباه وصباياه التي غيرها الزمن ، فيتذكر ما كان له فيها من مغامرات ، وما عاش فيها بالقرب من أحبابه من أوقات سعيدة . عند ذاك فكر أبو نواس في أن يكون حديثه عن المواطن الحقيقية التي قضى فيها شطرا من حياته ، والتي ارتبط بها وجدانيا عهدا من الزمن . ومن ثم وجدده يقول :

عَفَا المُصَلِّي وَأَقْوَتِ الكُتُبُ	مني ، فالمربدان ، فالليب ^(١)
فالمسجد الجامع المروءة والـ	مدن عفا ، فالصحنان ، فالرحب ^(٢)
منازل قد عَمَرَتْهَا يَفْعَا	حتى بدا في عذارى الشهب ^(٣)
في فتية كالسيوف ، هزهم	شرح شباب ، وزانهم أدب
ثم أراب الزمان ، فاقسموا	أبدي سببا في البلاد ، فانشعبوا
أن يُخلف الدهرُ مثلهم أبدا	علي ، هيهات ! شأنهم عجب

فأبو نواس في هذه المقدمة ما زال ينهج النهج القديم في الافتتاح بذكر الأماكن ، بل إن نفسه الشعري لا يختلف في وقعه على الأذن وفي النفس أدنى اختلاف عن النفس الشعري القديم ، كل ما هنالك من فارق هو أن أبا نواس إنما يذكر أماكن أخرى غير ما ألف الشعراء القدامى ذكرها ، هي الأماكن ارتبط بها وجدانيا في مدينة البصرة وفي سوق المربد القريب منها ، وأنه كذلك لا يشبب بالنساء — شأن الشاعر القديم — بل يذكر لداته من الفتيان .

(١) المربدان : يقصد سوق المربد الأدبي بظاهر البصرة ، حيث كان الشعراء يلتقون . والليب : موضع .

(٢) الصحنان : جمع صحن ، وهو وسط الدار . وكذلك صحن المسجد . والرحب : جمع رحبة ، أي الساحة . والمقصود هو المسجد الجامع في البصرة ، حيث كانت تعقد حلقات العلم والأدب والشعر .

(٣) اليفع : الغلام قارب العشرين . والشهب : البياض خالط السواد . أي أن الشيب غزا رأسه .

وكما كان الشاعر القديم يتحدث في مثل هذه المقدمة عن الزمن المُشَيِّت الذي فرق بينه وبين حبيبته أو حبيباته ، كذلك تحدث أبو نواس عن الزمن الذي فرق عصابة الفتیان من أصدقاء صباه في البلاد فانصرفت بذلك رابطتهم .

وهكذا ظل الإطار العام القديم هو نفس الإطار الذي لأي نواس . أما التغيير فقد حدث في التفاصيل التي ملأ بها هذا الإطار .

هذه كانت البداية . ولكن أبا نواس ما لبث أن شن حملته على التقليد جولة ، في عدد غير يسير من قصائده ومقطوعاته ، عاقدا في ذلك الموازنة بين الوقوف على الأطلال ووصفها والبكاء عندها ، وبين البديل القريب من نفسه . المرتبط بتجربته المباشرة وحياته اليومية ؛ وهو وصف الشراب ومجمله وكل ما يتصل به . وفيما يلي نماذج من هذه الموازنات . يقول :

أَحْسَنُ مِنْ مَنْزِلِ بَذِي قَارِ	مَنْزَلُ خَمَارَةٍ بِالْأَنْبَارِ (١)
وَشَمٌ رِيحَانَةٍ وَنَرْجِسَةٍ	أَحْسَنُ مِنْ أَيْتُقٍ بِأَكْوَارِ (٢)
وَعِشْرَةٌ لِلْقِيَانِ فِي دَعَاةٍ	مَعَ رَشَاءٍ عَاقِدٍ لَزْنَارِ (٣)
أَلَذُّ مِنْ مَهْمَةٍ أَكْدُ بِهِ	وَمِنْ سَرَابٍ أَجْوَبُ ، غَرَّارِ (٤)
وَنَقَرُ عُودٍ - إِذَا تَرَجَّعُوهُ	بَنَانُ رَوْدِ الشَّبَابِ مِعْطَارِ
- أَحْسَنُ عِنْدِي مِنْ أُمِّ نَاجِيَةٍ	وَأُمِّ عَمْرٍو ، وَأُمِّ عَمَّارِ

كأن أبا نواس لم يكتب هذه المقطوعة إلا لكي يعقد هذه الموازنات . فالخمارة في الأنبار أحسن من منزل بذى قار ، وشم الريحان ، والنرجس أحسن من شميم عرار النوق الذي كان محببا إلى الشاعر القديم ، وحياة الإقامة

(١) ذو قار : ماء لبكر قريب من الكوفة ، وفيه كانت أول موقعة انتصف فيها العرب من الفرس .

(٢) أيتق : جمع ناقة : أكوار : جمع كور ، وهو رجل الناقة .

(٣) الرشأ : الطيب ، ويقصد بها الفتاة . الزنار : حبل تعقده النصارى في أوساطها .

(٤) المهمة : القطعة المقفرة من الصحراء . غرار : خادع .

في رحاب القيان والغيد الحسان من بنات النصارى ألد من حياة الرحلة
القاسية في الصحاري والقفار ، حيث يستبد العطش بالمرء فيخذه السراب ،
والاستماع إلى الموسيقى والغناء من القيان الناعمات أحسن من الحديث عن نساء
لم يعرفهن وإن أكثر الشعراء القدامى من التشبيب بهن ، كأم ناجية وشبيهاتها .
وكان أبا نواس بهذه الموازنات يقدم المبررات بين يدي مذهبه الحديد في نبذ
تلك التقاليد المعنوية الشعرية القديمة .

ومن باب هذه الموازنة يقول أبو نواس كذلك :

أحسن من وصف دارس الدَّمَن	ومن حَمَامٍ يبيكي على فَنَن
ومن ديار عفت معالمها	ريحانة رُكبت على أذن
في روضة بالنبات يانعة	قد حفها كل نير حسن

ومن ذلك أيضا قوله :

أحسن من وقفة على طَلَل	كأس عُقَارٍ تجري على ثَمَل
------------------------	----------------------------

ومنه أيضا قوله :

أحبُّ إليَّ من وَخَدِ المطايا	بمَوَاةٍ يتيه بها الظليم ^(١)
ومن نعت الديار ووصف ربع	تلُوح به على القدم الرسوم
رياض بالاشقائق مونةقات	تكنف نبتتها نور عميم

والآن وقد انتهت هذه الموازنات بترجيح كفة المواطن الحية القريبة من
نفس الشاعر ومن مجال تجربته على الأطلال الدارسة ، والمواطن التي عفت
رسومها ، كان طبيعيا أن يعلن أبو نواس بعد ذلك :

لستُ لدارٍ عفتُ بوصَّافٍ ولا على ربَّعها بوقَّافٍ
ولا أسلِّيَ الهموم في غسق الليل بِحَادٍ في البید عتافٍ

(١) الوخد : إسراع المطية في سيرها . المومة : الفلاة لا ماء فيها . الظليم : ذكر النعام .

لكن بوجه الحبيب أشربها بين ندامى وبين آلاف

إنه يعلن رفضه لوصف الديار أو الوقوف على ربوعها الحالية ، كما يرفض ما يجري به التقليد في هذا السياق . وما كان ذات يوم جزءا من طبيعة حياة القوم ، وهو الحديث عن سرى الليل ، وتسلية النفس عن همومها بالاستماع إلى حادي القافلة وهو يرجع ألحانا معتسفة مضطربة الإيقاع . يعلن هذا الرفض لأنه وجد البديل الأقرب إلى نفسه وطبعه . وإلى نمط حياة عصره ، وهو حديث الشراب بين الندامى المسامرين ، والصحب المتآلفين . وتخلي حسن المحبوب .

ثم هو لا يكتفي بهذا الرفض ، بل يعلن في صراحة أنه حرب على من يظل يردد الوقوف على الأطلال وبكاءها . يقول :

أيا باكي الأطلال غيرها البلى بكيت بعين لا يحف لها غرب !
أتنعت دارا قد عفت وتغيرت فلاني لِمَا سألمت من نعتها حرب

واللهجة الهجومية واضحة هنا ، بخاصة في الدعاء لباكي الأطلال ألا يحف له دمع . وهو دعاء ينطوي على شيء غير يسير من الهزاء والسخرية . ومن قبيل هذه السخرية اللاذعة قوله :

قل لمن يبكي على رسم درّس واقفا ، ما ضرَّ لو كان جلس
وقد تتجاوز هذه اللهجة الهجومية مستوى السخرية إلى الهجاء والسب ، وذلك في مثل قوله :

صفة الطلول بلاغة الفدم فاجعل صفاتك لابنة الكرّم
فهو يجعل هذا الفن من القول (هذه البلاغة في وصف الطلول) مما يصدر عن المرء التافه العيبي عن الكلام قليل الفهم والإدراك .
هذه إذن هي مقومات الدعوة الجديدة من حيث دوافعها ومبرراتها وضمونها كما فصلها أبو نواس في أشعاره . والدعوة - إلى هذا الحد - تمثل

موقفا نظريا ، فعلى أي نحو كان التطبيق لدى الشاعر نفسه ؟ كيف تراه استهزل مدائحهم ؟ هل وقف في بدايتها على الأطلال وما يتبع الأطلال من حديث عن الأحباب وعن الرحلة والناقة وما أشبه ، أم وقف على الخمر والحمارات ؟

بصفة عامة كان أبو نواس قليل المدح نسيبا ، حتى إن أبا علي البصير كان لا يرضى عنه لأسباب منها قلة مديحه ^(١) . والحق إنه « كان يهرب من الخلفاء والملوك بجهده . وبلاد على ذلك فيقول : إنما يصبر على مجالسة هؤلاء الفحول المنقطعون ، الذين لا ينبعثون ولا ينطقون إلا بأمرهم . والله لكأنني على النار إذا دخلت عليهم ، حتى أنصرف إلى إخواني ومن أشاربه . لأنني إذا كنت عندهم لم أملك من أمري شيئا » ^(٢) . ومعنى هذا أنه لو كان في مقدور أي نواس لأعفى نفسه نهائيا من القول في ذلك الفن الذي ظل بعضهم — كأبي علي البصير — يقيس به قيمة الشاعر ، وهو فن المديح . فكلام أبي نواس هذا يدل على أنه كان يرفض لنفسه هذا الفن من القول جملة ، الذي كان لا يخلو من التكلف ، والذي كان كثيرا ما ينطوي على الرياء والكذب . ومع ذلك كان لا بد مما ليس منه بد ، فاضطر أبو نواس إلى أن يمدح .

ويمكننا الآن أن نلاحظ أن قدرا لا بأس به من مدائح أبي نواس قد خلا من المقدمات . والغالب على هذه المدائح القصر ، حتى إنها بأن توصف بالمقطوعات أولى منها بالقصائد . ومن ذلك قوله :

راضينا بالأمين عن الزمان	فأضحى الملك معمور المغاني
تمنينا على الأيام شيئا	فقد بلغننا تلك الأماني
بأزهر من بني المنصور ، نُنمى	إليه ولادتان له اثنتان
وليس كجدتَيْه : أم موسى	إذا نُسبت ، ولا كالخيزران
له عبد المدان ، وذورعين	كلا خالبيه مُنتخب بماني

(١) انظر الموشح ، ص ٤٣٤ .

(٢) طبقات ابن المعتز ، ص ٢٠٢ .

فمن ينجند بك التَّعْمَى فإني بشكري الدهر مرَّتهنَّ^(١) انسان
ثم هناك قصيدتان له في المدح ، جعل الحديث في مقدمة كل منهما عن
الحر ، كما هي دعوته . الأولى يمدح فيها الخليفة محمدا الأمين ، وهي من
عشرة أبيات ، ويقول في مستهلها :

نَبَّهَ نَدِيمَكَ قَدْ نَعَسَ يَسْقِيكَ كَأْسًا فِي الْغَلَسِ
صِرْفًا كَأَن شَاعَهَا فِي كَفِّ شَارِبِهَا قَبْرَ
مَّا تَخَيَّرَ كَرَمَهَا كَسْرَى بِعَانَةٍ وَاغْتَرَسَ

ويستمر في هذا الوصف لينتقل منه إلى وصف الساق ، ثم دون أدنى مناسبة
ينتقل في الأبيات الثلاثة الأخيرة إلى موضوعه الأساسي وهو المدح ، فيقول :

أُضْحَى الْإِمَامَ مُحَمَّدَ لِلدِّينِ نَوْرًا يُقْتَبَسُ
وَرِثَ الْخِلَافَةَ خَمْسَةَ وَبَحِيرَ سَادِسَهُمْ سَدَسَ^(١)
تَبْكِي الْبَدُورَ لَضَحْكِهِ وَالسِّيفَ بِضَحْكَ إِنْ عَبَسَ

ولا يحتاج الأمر إلى كبير فراسة لكي يدرك المرء أن مدحه في هذه الأبيات
وفي الأبيات السابقة يغلب عليه التكلف ، فلا يصدر عنه ذلك الوهج ولا تلك
الطنانة مما نعهده في شعره الذي ينطلق فيه على سجيته ، معبرا عن مشاعره
الحقيقية . وعلى كل حال فإنه لم يضاف إلى هذا التكلف تكلف الحديث في
المقدمة عن الأطلال .

أما القصيدة الثانية فيمدح فيها العباس بن عبيد الله الهاشمي . وهو يستهلها
بقوله :

غَرَّدَ الْبَدِيكَ الصَّدُوحَ فَاسْقِنِي طَابَ الصُّبُوحُ
وَاسْقِنِي حَتَّى تَرَانِي حَسْنَا عِنْدِي الْقَبِيحُ

(١) سدس : أي صار سادسا . وكان الأمين سادس خلفاء بني العباس .

قهوة تذكر نُوحاً حين شاد الفُلُكَ نوح
نحن نخفيها ، ويأبى طيب ربح فتفوح
فكان القوم نُهْبَى بينهم مِسْكٌ ذبيح^(١)

ثم بنفس طريقته في الانتقال المفاجيء من المقدمة إلى الموضوع الرئيسي ينتقل أبو نواس من هذا الوصف إلى مدح العباس .

وإلى هنا كان أبو نواس في الجانب التطبيقي صادقا مع نفسه في النظرية . أما ضعف المدح ذاته الذي قاله فيدل ، من جهة أخرى ، على أنه كان في قرارة نفسه يرفض هذا الفن جملة وتفصيلا ، إذ هو يحد من حرية الشاعر وانطلاقه كما قال هو نفسه .

ومع ذلك فإنه بهذه الدعوة - نظريا وتطبيقيا - كان لا يرضى الممدوح كثيرا ، حيث إنه غير من معالم قصيدة المدح ، يجمعه بين المدح ووصف الخمر وما إليها . وقد كان هذا الصنيع مجافيا للزعتين العربية والإسلامية جميعا . وهو أمر لا يستطيع خليفة - مهما كان تبذله - أن يقبله بارتياح . ولهذا يحدثنا أبو نواس في ثلاثة أبيات له كيف أن الخليفة طلب إليه أن يتحدث في شعره عن الأطلال ويطرح جانبا حديث الخمر . فاضطر إلى الاستجابة له . يقول :

أعبرُ شمرَك الأطلال والدمَّ من القفْرا فقد طال ما أزرى به نَعْتُكَ الخمرُ
دعاني إلى نعت الطلول مُسَلِّطٌ تضيق ذراعي أن أجوز له أمرا
فسمعَ أمير المؤمنين وطاعة وإن كنت قد جشمتني مرَّ كباوعرَّ

وهكذا كانت الاستجابة على كره منه ؛ لأن الخليفة إنما حماه على ما لا يؤمن به ، وما لا يجري به طبعه . ومن ثم كانت عبارته الدالة : جشمتني مركبا وعرا .

(١) نهى : أي فاقد الشعور من فرط السكر . والمسك الذبيح : يقصد رائحة الخمر التي تشبه فتيت المسك .

ولسنا نعرف على وجه الدقة متى كانت هذه الواقعة ، ولسنا ندري كذلك هل كانت هذه الواقعة حدا فاصلا بين مدائح أبي نواس التي كانت تبدأ بالحديث عن الخمر ومدائحها التي اصطنع فيها الوقوف على الأطلال ، أم أن استجابته كانت لبعض الوقت ثم عاد إلى طبعه . وعلى كل حال فإننا نجد له قصيدة في مدح الرشيد - الخليفة العباسي - لا يتحدث في مستهلها عن الديار فحسب ، بل ينسب كذلك ويصف الناقة التي رحل بها عن مغانيه القديمة أيام الشباب . شأنه في هذا شأن التملذيين من الشعراء . يقول :

وإذ الشَّبَّاكُ لنا حَرَى وَمَعَانُ ^(١)	حَيَّ الدِّيارِ إِذِ الزَّمانِ زَمَّانُ
ولربما جمع الهوى سفوان ^(٢)	يا حبذا سَفْوانُ من مُتَرَبَّعٍ
فلغير دار أميمة الهجران	وإذا مررت على الديار مسلماً
حتى رُميت بنا وأنت حصَّان	إنا نَسَبْنَا ، والمناسِبَ ظِنَّةً
وحدت في الشَّدَنِية المذعان ^(٣)	لما نزعْتُ عن الغواية والصبا
وكان سائر خلقها بُنيان الخ ...	سَبْعاً مشافرها . دقيق خطُّها ^(٤)

وهو في قصيدة أخرى في مدح الأمين يسائل الدار :

يا دارُ ما فعلت بك الأيامُ ضامتكِ والأيامُ ليس تُضامُ

وفي قصيدة أخرى في مدح العباس بن عبيدالله يسأل عن الدمن وأهلها :

لمن دِمنٌ تزداد حسنَ رُسُومٍ على طول ما أقوت وطيبَ نسيمٍ

وأبو نواس في هذه القصيدة يخالف عن كل آرائه السابقة حين يمضي .
فيبيدي صورة من الحنين الغريب إلى الناقة التي أنهكتها الرحلة :

(١) حرى : هو جبل حراء بالقرب من مكة .

(٢) سفوان : موضع بالبصرة . المترج : المكان الذي ينزل فيه الناس زمن الربيع .

(٣) الوخذ : سير للإبل . الشدنة المذعان : الناقة الأصيلة المطيعة .

(٤) البط : المترسل : الخطم : للناقة أنفها .

ألا حبذا عيش الرجاء ورجعة^(١) إلى دُفٍّ مقلّاق الوضين سَعُوم^(٢)
ترامت بها الأهوال حتى كأنها تَحَيَّفُ مَنْ أَقْطَارُهَا بِقَدُومِ^(٢)

ولا يخفي أنه يستخدم في وصف الناقة هنا المعجم الغريب الملائم . ولكنه ينتقل من هذين البيتين فوراً إلى أربعة أبيات يصف فيها موضوعه الأثير :
الحر ، فإذا به يبدو - فيما وصف به الناقة - مجرد شاعر يريد أن يؤكد اقتداره على هذا اللون من القول إذا هو شاء . وهو في هذا يلتقي مع بشار ، الذي نظم في عقبة بن سلم أرجوزة طويلة يتحدى بها عقبة بن ربيعة ويؤكد له بها اقتداره على هذا الفن .

وفي ضوء هذه الحقيقة أيضاً يمكن النظر إلى قصيدته التي مطلعها :

هل عرفتَ الربع أجملنى أهله عنه فزالاً

فلو أننا شئنا أن نتمثل بقصيدة نموذجية لتقاليد قصيدة المدح لكانت هذه القصيدة من أصلح الأمثلة . ذلك أن أبو نواس ألم فيها بمعظم العناصر التقليدية لقصيدة المدح - ولم لا نقول إنه ألم بها جميعاً ؟ ! لقد تحدث فيها عن الربع الذي هجره أهله فصار آثاراً دارسة يصعب التعرف عليه منها ، وحدد مكان هذا الربع بمنطقة « شَرَوْرِي » الجبلية التي كانت لبني سليم ، وعلل انطماس معالم هذه الآثار بهبوب الريح عليها ، وكيف تحول ذلك الربع إلى مسرح للظباء والأبقار البرية ، ثم ذكر رحلاته في فيافي الصحراء راكباً ناقته الضخمة العنيفة ، ثم انتقل من ذلك إلى المدح فوصفه بأقصى صفات الجود وصدق الوعد ، وكيف أذه فاق في ذلك سائر الناس .

ولم يلم أبو نواس في هذه القصيدة بهذه العناصر الموضوعية التقليدية في نسقها المألوف في قصيدة المدح فحسب ، بل استخدم في ذلك معجماً لغوياً

(١) دُف : جنب : الوضين : السيز يلف حول بطن الناقة . سَعُوم : السعم ضرب من سير الإبل .

(٢) تحيف : تَحَيَّفُ ، أي تنتقص . أَقْطَارُهَا : جوانبها . قدو : آلة حادة يستخدم في النجارة .

أشبه ما يكون بمعاجم الشعراء الأعراب . ولم يكن ذلك غريباً على شاعر وصف بأنه كان عالماً فقيهاً ، وكان أحفظ لأشعار القدماء والمخضرمين وأوائل الإسلاميين والمحدثين ، وكان من محفوظه - كما يقرر هو نفسه - سبعمائة أرجوزة ، عزيزة في أيدي الناس ، سوى المشهورة عندهم ^(١) .

والخلاصة أن أبا نواس كان بطبعه أميل إلى الذوق الجديد ؛ إلى جعل الشعر أداة للتعبير عن تجربة شعورية صادقة ، وأن هذا جعله يرفض أن يحصر نفسه في التقاليد الموضوعية والشكلية لقصيدة المدح ، لما في ذلك من الحد من حرية وانطلاقه ، ولما فيه من التكلف والتصنع . ولكنه تحت إلحاح الظروف وضغط أولي الأمر عاياه من جهة ، ورغبة منه في تأكيد اقتداره على مجازاة الأوائل في فهم من جهة أخرى ، كان يخرج أحياناً على المبدأ العام الذي اقتنع به اقتزاعاً ذاتياً ، فيقول من الشعر ما يرضي الذوق التقليدي .

— ٤ —

ولم يكن أبو نواس وحده في الحملة على الذوق التقليدي في إطار قصيدة المدح ، والدعوة إلى اشتقاق بديل للحديث عن الأطلال وما يلحق به في مستهلها من واقع التجارب الشعورية الحية التي يعيشها الشاعر . فقد أورد ابن المعتز ^(٢) للشاعر عبد الله بن أبي أمية قصيدة يحمل فيها نفس الحملة . ويدعو نفس الدعوة . يقول :

دع دارسات الطلولِ وكلّ رُبْعٍ سُحِيلٍ ^(٣)
ولا تصف دار سلمى ذَرَّهَا لكلّ جَهْلُولٍ

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ٢٠١ .

(٢) نفسه ، ص ٣٢٣ .

(٣) محيل : أنت عليه أحوال فقيرته .

ولا تقل : آل ليلى	قد آذَنُوا برحيل
حبي بحب « مُهَنَّا »	عمن غدا في الحُمُول
بذي دلال وجيد	لدى محب بخيل
صعب العنان شمس	بالمقلتين قُتُول
كغصن بان تثنى	على كَثِيب مهيل
وشامخ الأنف يزهرى	بحسن قد أسيل
ونخوة وازورار	وكسر طرف كحيل
أغراه بالهجر وجدي	وما رأى من نحول
وحاسد لي آتاه	عني بيقال وقيل
وما وصفت مهنا	بوصف خيل وُصُول
ولم أقل : فزت يوماً	بلذة التقبيل
فقيم يا من تعدى	على الأسير الذليل
ما لي لديك ثقيلاً	وتستخف رسولي
لا كنت إن كان هذا	هذا (لحب) ^(١) دخيل

فابن أبي أمية هنا يدعو نفسه وغيره إلى ترك الحديث عن الأطلال الدارسة ، وعن الربوع التي غيرها الزمن وأحال نضرتها فصارت قفرا ، وترك التقليد المألوف في وصف دار من تدعى في كثير من الأحيان سلمى وليس لها وجود ، تركه لأولئك الغافلين المتشبهين بتقاليد الجاهليين ، وتجنب عباراتهم التقليدية (الكليشيات) التي يقولون فيها إن آل هذه المحبوبة الوهمية قد آذَنُوا بالرحيل . وهو يدعو إلى ترك ذلك كله لأنه لا يمت إلى حياته الراهنة بصلة ، ولا يشكل جزءاً من تجاربه اليومية . أما البديل الذي يجد الشاعر نفسه متفتحة للحديث عنه فهو ذلك الغزل بالمذكر ، الذي يأخذ فيه حتى نهاية القصيدة ؛ فقد كان تعشق الغلمان في ذلك العصر قد صار سمة بارزة من سمات المجتمع العباسي .

(١) آثرنا هنا رواية المختصر لوضوح المعنى بها واستقامته . والمقصود أن هذا السلوك من المحبوب لا يكون إلا مع محب مزيف غير صادق .

ومشيراً إلى ذوق -- مهما يكن رأينا في انحرافه -- كان يختلف كل الاختلاف
عن الذوق القديم .

وكذلك يروي ابن المعتز ^(١) قطعة للشاعر أبي حيان الموسوس في نفس
الانجاء . يقول فيها :

لا تَبْكْ هندا ولا المواعيسا	ولا اربع عهدتْ مأنوساً ^(٢)
وقف بِمَطْرُزٍ لـ ونزعتها	واحبس بها عن مسيرك العيسا
وانزل لشيخ بالدير مكنه	يدعوه أهل الكتاب قسيّا
لم يَتَقَنَّ وَفَرَّأَ له فيملكه	إلا صلياً له وناقوسا
فجاء بالزَّقْ فوق عاتقيه	يحمل حظاً إليّ منقوساً
أتيت فاشمأز لي ذَعْرُأ	فقلت موسى ، فقال بل عيسى
فصب في الكوب صَوْبَ صافية	لم يفترس عودُ كرمها السُّوسا

فأبو حيان في هذه القطعة يدعو إلى نبذ البكاء التقليدي على محبوبة وهمية
يطلق عليها في كثير من الأحيان اسم هند ، أو البكاء على ربيع كان في يوم
من الأيام مأنوساً ثم حالت به الأحوال فصار دارساً ، ويدعو -- في مقابل
هذا -- إلى الوقوف على قرية قطربل التي عرفت بنخمرها ، والتي كان يقصدها
الناس للشراب والمتعة . ثم يحدد موضع هذا الشراب وهذه المتعة بدير للتصاري
يقوم عليه أحد القساوسة . يبذل الخمر لطالبيها . ثم يصف هذا القسيس بأنه
شيخ لم يجمع مالا ، وأن كل ما يملك هو صليبه وناقوسه ، ثم يحكي عن ذهابه
شخصياً إلى هذا الدير طلباً لبعض الخمر . ويبدو أن ذلك كان في وقت غير
مألوف ، إذ دهش القسيس عند رؤيته ، ولكنه استبان الهدف سريعاً فراح

(١) طبقات الشعراء ، ص ٣٨٥ .

(٢) المواعيس : جمع ميعاس ، الرمل اللين .

يصب له الخمر صافية لم تصبها شية منذ أن كانت عصيراً يجري في شرايين
عيان الكرمة .

هي إذن نفس الدعوة ، والمنطق هو نفس المنطق .

ولكننا في الوقت نفسه نجد شاعراً مثل سلم الخاسر يتهج النهج التقليدي في
مستهل مدائحه . ومن ذلك مدحته للخليفة موسى الهادي ، حيث يقول ^(١) :

سألت الديار وأطلالها وما إن تجاوبُ سُؤَالَهَا
منازلُ قد أقفرت بعدنا وجرت بها الريح أذيالها

ولكنه لا يمضي في هذا التقليد إلى أبعد من هذا ، بل ينتقل فجأة إلى حديث
الخمر فيقول :

وصهباء تعمل في الناظرين شربت على الريق سلسالها
وقد كنت للكأس والغانيات - إذا هجر القوم - وصالها

ثم يتحدث بعد ذلك عن صلته بالملوك وحظوته بالمكانة لديهم . ومن ثم
يصل إلى مدح الهادي في الأبيات الأربعة الأخيرة من القصيدة .

ونجد أيضاً شاعراً مثل علي بن عاصم العنبري شديد الارتباط بتقاليد
قصيدة المدح ، من حديث عن الأطلال ووصف للرحلة وسري الليل وحديث
عن الناقة ... قبل الدخول إلى موضوع المدح ذاته . وقصيدته اللامية في مدح
عبدالله بن هلال المعروف ، التي يقول في مطلعها ^(٢) :

نُحِرَّتْ جِمالُكمُ على الأطلال كم تبعنوني وقفة الأحمال

خير مثال على هذا ، وهي قصيدة طويلة ، من نيف وخمسين بيتاً .

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ١٠٤ .

(٢) نفسه ، ص ٣٥٥

ومعنى كل هذا أن من الشعراء من ظلوا متأثرين بالذوق القديم في قصيدة المدح ، ومنهم من آثر الذوق الجديد المواثم للعصر . ودراسة ظروف كل شاعر الخاصة يمكن أن تفسر لنا ميله إلى هذا الذوق أو ذاك .

على أنه مع مضي الزمن صار من الواضح أن شعراء المدح إذا ذكروا الدمن والأطلال في مطالع قصائدهم فإنها يذكروها بطريقة تقليدية صرف ، وكأنها عبء يريدون الفراغ منه سريعاً . وأيضاً فإنهم في كثير من الأحيان قد دخلوا إلى مدائحهم من مداخل مختلفة يوافق كل منها مناسبة المدحة ، كما هو واضح في مدائح أبي تمام والبحري . وقد مر بنا من ذلك شيء في حديثنا عن الصراع بين العرب والروم . ثم شيئاً فشيئاً أخذت المقدمة الغزلية (بدلاً من المقدمة الحميرية) تحتل مكان المقدمة الطللية ، على أساس أن الغزل موضوع مشترك بين الشعراء ، وأن الناس بكل فئاتهم ومستوياتهم على استعداد لتقبله دون تخرج ، بخلاف المقدمة الحميرية المأجنة . ومع ذلك فإن المقدمة الغزلية وإن لقيت قبولاً من الذوق العام ، صارت مع مضي الزمن تقليداً يتكلف له الشاعر في معظم الأحيان حتى فقد هذا الغزل حرارته وتأثيره ، واستحال إلى قوالب جامدة . حتى إذا كنا في القرن الرابع الهجري وجدنا المتنبي - وقد أدرك ما في هذا التقليد من تكلف - ينتقده بلهجة ساخرة حين يقول :

إذا كان مدحٌ فالنسب المقدمُ أكل فصيح قال شعراً متيماً ؛ !

وهناك كانت كل الأنماط الذوقية قد صارت مبذولة : النمط التقليدي القديم (الطلي) ، والنمط الجديد (الحميري) والنمط التقليدي الجديد أو المجدد (الغزلي) . والنمط الحر الذي لا يتقيد فيه الشاعر بواحد من تلك الأنماط . وعند ذاك صار من الصعب الحديث عن ذوق واحد غلاب ، أو ذوق مشترك ، بخاصة عندما تعددت مراكز الثقافة في الأقطار العربية ولم تعد بغداد -- كسابق عهدها -- هي البيئة التي تتحدد فيها الأشياء وتقرر .

الفصل الثاني

الحديد في الموضوع الشعري

على الرغم من كل ما طرأ على المجتمع العباسي من تغير وتطور ظلت المجالات الموضوعية التي عرفت للشعر من قبل قائمة ومستقرة . فالمدح والثناء والهجاء والغزل والوصف والمجون والزهد .. كلها ظلت مجالات للإبداع الشعري في ذلك العصر . حقاً إن بعضها كان أوسع نطاقاً منه فيما سبق ، كالمدح والمجون والزهد ، وأن ذلك كان استجابة للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الجديدة . ولكن ظلت تلك المجالات جميعاً قائمة ، لم يسقط العصر منها شيئاً .

ومع هذا لا يمكن أن نقول إن آفاق التجربة الاجتماعية الجديدة -- بأوسع معانيها -- لم تضاف شيئاً إلى تلك المجالات . فالحق إن معظم هذه المجالات قد شهد تغيراً في مضمونه يتفاوت قلة وكثرة من مجال إلى آخر . فالمدح -- مثلاً -- مجال شعري معروف منذ العصر الجاهلي ، ولكنه في العصر العباسي -- فضلاً عن اتساع رقعته -- يشتق لنفسه مضامين جديدة إلى جانب مضامينه القديمة . فإذا كان مداره المعنوي قديماً حول صفتي الكرم والشجاعة بصفة أساسية ، مع كل ما يمكن أن يبتكر الشاعر من تنويعات في إيراد هاتين الصفتين ، فإنه في العصر العباسي لم يلتزم دائماً بالدوران حول هذا المدار ، إذ لم يكن من المعقول أن يمدح أحد كتاب الوزراء أو كتاب الدواوين مثلاً بالشجاعة والبطولة وإن أمكن مدحه بالحدود والكرم . بل المعقول أن يمدح

بالفطنة والحصافة وبعد النظر وبراعة القول وما أشبه ، مما يتعلق بطبيعة عمله .
وهذه معان جديدة كان لا بد أن تدخل في مجال المدح . ومن أمثلة ذلك ما مدح
به البحري محمد بن عبد الملك الزيات في قصيدته التي مطلعها :

بعضَ هذا العتابِ والتفنيدِ ليس ذمُّ الوفاء بالمحمودِ

فهو في هذه القصيدة يلتفت إلى المعاني التي تتفق مع طبيعة عمل ممدوحه ،
الذي بدأ حياته كاتباً بالديوان ثم صار وزيراً للمعتصم وخدم الخلفاء من
بعده . ومن ثم فإن البحري يقول له :

لَتَفَنَّنْتَ فِي الْكِتَابَةِ حَتَّى عَطَّلَ النَّاسُ فَنَ عَبْدِ الْحَمِيدِ^(١)
فِي نِظَامٍ مِنَ الْبَلَاغَةِ مَا شَكَّ امْرُؤٌ أَنَّهُ نِظَامٌ فَرِيدٌ
وَبَدِيعٌ كَأَنَّهُ الزَّهَرُ الضَّاحِكُ فِي رَوْسِ الرَّبِيعِ الْجَدِيدِ
مَشْرِقٌ فِي جَوَانِبِ السَّمْعِ ، مَا يُخْلِقُهُ عَوْدُهُ عَلَى الْمُسْتَعِيدِ
إِلَى أَنْ يَقُولَ :

حُجَجٌ تُخْرِسُ الْأَلَدَ بِالْفَا ظِ فَرَادَى كَالْجَوْهَرِ الْمَعْقُودِ
وَمَعَانٍ لَوْ فَصَلَتْهَا الْقِسْوَانِي هَجَنْتُ شَعْرَ جِرْوَلٍ وَلَبِيدِ
حُزْنٌ مُسْتَعْمَلُ الْكَلَامِ اخْتِيَارًا وَتَجَنَّبْنِ ظُلْمَةَ التَّعْقِيدِ
وَرَكِبْنِ اللَّفْظَ الْقَرِيبَ فَأَدْرِكْنَ بِهِ غَايَةَ الْمَرَادِ الْبَعِيدِ

وقد كان سليمان بن وهب كاتباً منذ عهد المأمون ، ثم ولى الوزارة
للمهتدي والمعتمد . وفيه يقول البحري :

كَأَنَّ آرَاءَهُ وَالْحَزْمَ يَتَّبِعُهُمَا تَرْيَهُ كُلَّ خَفِيٍّ وَهُوَ إِعْلَانُ
مَا غَابَ عَنْ عَيْنِهِ فَالْقَلْبَ يَكْلُوهُ وَإِنْ تَمَّ عَيْنُهُ فَالْقَلْبَ يَقْطَانُ

(١) يقصد عبد الحميد الكاتب المشهور في آخر عهد بني أمية ، الذي قيل فيه : بدئت الكتابة بعبد
الحميد وختمت بابن العميد .

فمن الواضح هنا أن الشاعر قد أدخل في مجال المدح معاني أو آفاقاً جديدة لم تكن في العصور السابقة مألوفة فيه .

وكذلك برز الإلحاح على المعاني الإسلامية بخاصة في مدح الخلفاء والوزراء على نحو لم يعهد من قبل ، حيث كان المفروض - وفقاً لنظرية العباسيين في الحكم - أن الخليفة الذي يرعى شئون الحياة هو في الوقت نفسه إمام المسلمين وحامي حمى الإسلام . وقد أورد ابن المعتز ^(١) قصيدة لسلم الخاسر بمدح بها يحيى البرمكي وفيها يقول :

بقاء الدين والدنيا جميعاً إذا بقي الخليفة والوزير
يَغَارُ على حِمَى الإسلام يحيى إذا ما ضيَع الحزم الغيور

ويروي ابن المعتز كذلك ^(٢) أن الشعراء اجتمعوا يوماً بباب الرشيد فسألوا الإذن فلم يأذن لهم ، ثم بدا له فقال للحاجب : اخرج إليهم فقل لهم : من اقتدر أن يمدحنا بالدين والدنيا في ألفاظ قليلة فليدخل . فبادر ابن أبي السلاء فاستأذن . فقال للحاجب : أدخله ! فأدخله . فقال له الرشيد : أنشدني قولك :

أَغِيثًا تَحْمِلُ الناقَةَ أم تَحْمِلُ هَارُونَ ؟

فقال : أنشدك ما اخترته وشرطته اليوم . فقال : بل أنشدني الأبيات ! فأنشده :

أَغِيثًا تَحْمِلُ الناقَةَ أم تَحْمِلُ هَارُونَ ؟
أم الشمس ، أم البدر ، أم الدنيا ، أم الدينا ؟
ألا لا ، بل أرى كل الذي عَدَدْتُ مقرونا
على مَفْرِقِ هَارُونَ فِدَاهُ الْآدَمِيونَا

(١) طبقات الشعراء ، ص ١٠١ .

(٢) نفسه ، ص ١٥٠ .

فهذا الخبر يوضح لنا كيف أن الخليفة نفسه حدد لمن شاء من الشعراء أن يمدحه الأفق المعنوي الذي يخلق فيه ، حيث تقترن رعايته للشئون الدنيوية بحفاظه على عرى الدين . ومن قبل رفض الخليفة المنصور أن يمدح على الطريقة القديمة ، بأن يشبه بالأسد أو البحر أو ما اشبه ذلك ^(١) .

ومن ثم فإننا نقرأ في القصيدة الطويلة التي مدح بها إبراهيم بن المهدي الخليفة المأمون بعد أن عفا عنه قوله :

مَلَيْتَ قُلُوبَ النَّاسِ مِنْكَ مَخَافَةً	وَتَبَيْتَ تَكْلُؤَهُمْ بِقَلْبٍ خَاشِعٍ
بَأَبِي وَأُمِّي فَدِيَّةً وَبَنِيهِمَا	مِنْ كُلِّ مَعْضَلَةٍ وَرَيْبٍ وَاقِعٍ
مَا أَلَيْنَ الْكَنَفَ الَّذِي بَوَّأَنِي	وَطَنًا ، وَأَمْرَعَهُ رَتْعَهُ لِلرَّائِعِ
لِلصَّالِحَاتِ أَخًا جُعِلَتْ وَلِلتَّقَى	وَأَبَا رَاءُوفًا لِلْفَقِيرِ الْقَانِعِ

والبحتري كذلك يمدح الخليفة المتوكل بقصيدته المشهورة :

عَنْ أَيِّ ثَغَرٍ تَبْتَاسُمْ وَبِأَيِّ طَرْفٍ تَحْتَكُمُ

فيخلق في نفس الأفق ، حيث يرى الخليفة قائماً بشئون الرعية ، وأخذاً في الوقت نفسه بأهداب الدين ، فيقول :

قُلْ لِلخَلِيفَةِ جَعْفَرِ الْمُتَوَكِّلِ بْنِ الْمُعْتَصِمِ	الْمُرْتَضَى ابْنِ الْمُجْتَبَى
وَالْمُنْعِمِ بْنِ الْمُنتَقِمِ	أَمَّا الرِّعْيَةُ فَهِيَ مِنْ
أَمَانَ عَدْلِكَ فِي حَرَمِ	يَا بَانِي الْمَجْدِ الَّذِي
قَدْ كَانَ قُوَّضَ فَانْهَدَمَ	اسْلَمَ لِدِينِ مُحَمَّدٍ
فَإِذَا سَلِمْتَ فَقَدْ سَلِمَ	نَلْنَا الْهَدَى بَعْدَ الْعَمَى
بِكَ وَالْغَنَى بَعْدَ الْعَدَمِ	

وواضح أنه في البيت الأخير يتحدث عن جود المتوكل وكرمه ، ولكن

(١) انظر رينولد أ. نكلسن : تاريخ الأدب العباسي ، ترجمة صفاء خلوصي - المكتبة الأهلية
بيفداد ١٩٦٦ - ص ١٤ .

بعد أن نسب إليه الهداية ، فلم يعد الكرم إذن قرين الشجاعة ضربة لازب ،
حتى وإن كان المدوح أحد الخلفاء ، بل حلت محل الشجاعة معاني الحفاظ
على الدين .

وكما بالغ الشعراء في حديثهم عن الشجاعة والكرم فقد انزلقوا كذلك إلى
مبالغات في وصف مكانة ممدوحهم الدينية من الخلفاء . غير أن المبالغة في
الأولى لا خطر منها على كل حال . أما المبالغة في الثانية فقد كانت في بعض
الأحيان تثير الشبهات . مثلما نجد لدى شاعر كأبي نواس . قال عنه المبرد ^(١) :
« ومن شعره الذي يذم قوله في الرشيد :

لقد اتقيت الله حق ثقاته
وجهدت نفسك فوق جهد المتقي
وليس هذا البيت أردت . ولكن ذكرته للذي بعده . لأنه معطوف عليه ،
متصل به ، وهو :

وأخفت أهل الشرك حتى إنه
لتخافك النطف التي لم تخلق

هذا البيت بادي العوار جداً ، وقد رده في مكان آخر فقال :

هارون ألقنا ائتلاف مودة
مات لها الأحقاد والأضغان
حتى الذي في الرحم لم يك صورة
لفؤاده من خوفه خفان

... وقد قال أبو نواس شيئاً من الشعر في الأمين اتهم فيه ، لأنه قال
قولاً عظيماً لا يتكلم بمثله مسلم ، وهو قوله :

تنازع الأحمدان الشبه فاشتبهها
خلقا وخلقا كما قد الشراكان
اثنان لا فصل للمعقول بينهما
معناهما واحد والعيدة اثنان .

وهو يقصد بالأحمدين هنا المحمدين : النبي صلى الله عليه وسلم ومحمداً

(١) المرزباني : الموشح ، ص ٤١٥ - ٦ .

الأمين . وهكذا تصل بالشاعر المبالغة إلى حد أنه يوحد بينهما فينزلق بذلك إلى كثير من القححة والتطاول .

وروى المرزباني ^(١) « أن علي بن الجهم لما أنشد المتوكل قصيدته التي مدحه فيها بقوله :

وصاح إبليس بأصحابه حل بنا ما لم نزل نحذرُ
ما لي وللغُرِّ بني هاشم في كل دهر منهم منذر

عظم ذلك على أبي عبدالله أحمد بن أبي دؤاد فأطرق ، فقال ابن الجهم : يا أبا عبدالله ، ما سمعت مديحاً للخلفاء مثل هذا ؟ ! قال : لا ، ولا غيري ، ولا توهمت أن أحداً يجترئ على مثله . » . والجرأة التي اجتراها ابن الجهم ولم يتوهمها أبو دؤاد تصدر عن إنسان هي أن هذا الشاعر جعل بني العباس كالأنبياء المرسلين ، المبشرين والمنذرين ، الذين ظهروا الواحد بعد الآخر في أحقاب متفاوتة من الزمن .

— ٢ —

والرثاء فن شعري يلتقي في كثير مع فن المدح . أليس هو تعداداً لفضائل المتوفي ومآثره ؟ ! ومن ثم فإننا نتوقع أن يكون مدار الرثاء على المعاني التي تبرز في الوقت نفسه في قصيدة المدح . ويكفي في هذا المجال أن نشير إلى بعض النماذج التي تؤكد هذه الحقيقة .

فأبو نواس — مثلاً — يرثي الخليفة الأمين فيقول :

أيا أمين الله من للتدَى وعصمة الضعْفَى ، وفكَّ الأسيرُ
خلقتنا بعدك نبكي على دنيالك والدين بدمع غزير

(١) نفسه ، ص ٥٢٧ .

أليس هذا الوصف تأكيداً للمعنى الذي أراد هارون الرشيد من قبل أن
يمدح به ؟ !

ومرة أخرى يرثي محمد بن عبد الملك الزيات الخليفة المعتصم فيقول :
قد قلتُ إذ غيبوك واصْطَفَقْتُ عليك أَيْدٍ بالتُّرْبِ والطَّيْنِ
اذْهَبْ فَنِعْمَ الحَفِظُ كنت على الدنيا ونعم الظَّهِيرُ للدين
وواضح أنه يؤكد في المعتصم نفس المعنى .

وهناك مرثية قالها الشاعر عبد الله بن المعتز . نرجح أنها في عبيد الله بن
سليمان بن وهب الكاتب ، ووزير الخليفة المعتضد . وفيها يقول :

تَبَّتْ يَدَ قَبْرَتِهِ ! أَيُّ بَحْرِ نَسْدَى طَمَى ، وَهَضْبَةٍ عَزَّ ذَاتِ أَرْكَانٍ ؟ !
كان المصِيبَ بِهِمُ الرَّأْيُ قَبْضَتَهُ وَالْقَائِلَ الْحَقُّ مَوْزُوناً بِمِيرَانِ
فهنا تتغير صفات المرثي وفقاً لتغير وظيفته ومكانته ، ولكنها هي نفس
الصفات التي كان يمكن أن يمدح بها .

وهكذا يسير فن الرثاء في هذا الإطار موازياً لفن المدح . مردداً لما يبرز
فيه من معان جديدة .

ولكن هناك إطاراً آخر تحرك فيه المدح والرثاء بعيداً عن الشخوص
الآدميين ، ونعني به ما كان من مدح المدن وراثتها . وهذا إطار جديد تحرك
فيه هذان الفنان في العصر العباسي لأسباب تتعلق بالنقلة الحضارية . والحق إن
الهجاء أيضاً قد شاركهما هذا الإطار . وقد سبق أن رأينا في الفصل الأخير من
الباب الأول كيف أن نمو المدينة في العصر العباسي جعلها تتضمن في وقت
واحد عوامل جذب وعوامل تنفير . وهذه في الحقيقة صفة طبيعية لكل مدينة
كبيرة تستوعب قطاعات وشرائح مختلفة ومتفاوتة من المجتمع ، كما تستوعب
كل وسائل الثقافة وألوانها ، وكل أسباب الحضارة والتمدن . ومن ثم رأينا

في ذلك الفصل كيف أقبل بعض الناس على مدحها ، وكيف ذهب بعضهم إلى هجائها .

ومهما يكن من أمر المدح والهجاء فإن المدينة كانت في العصر العباسي قد صارت تمثل كياناً له معنى ووجود في نفوس أهلها ، وإن أهلها قد صاروا تربطهم بها روابط كثيرة ، شادية ومعنوية . وقد تولد في نفوسهم — نتيجة لذلك — شعور إنساني نبيل إزاء المدينة ، عبروا عنه في صدق وحرارة عندما رأوا الحراب والدمار يحل بها ، كأنهم فقدوا بها عزيزاً لديهم .

وهكذا برز في العصر العباسي إطار جديد للثناء ، هو رثاء المدن . وقد كان جديداً بكل معاني الكلمة ؛ إذ أن علاقة الإنسان بالمدينة من قبل لم تتوطد بالشكل الذي توطدت به في العصر العباسي . هذا من جهة . ومن جهة أخرى لم تشهد المدن الإسلامية قبل هذا العصر من الدمار والتخريب ما شهدته بعض مدن العراق في هذا العصر .

ولقد كانت أول محنة أصيبت بها مدينة في العراق في العصر العباسي هي المحنة التي أصيبت بها بغداد العاصمة نفسها ، وذلك في المرحلة الأخيرة من الصراع الذي نشب بين الأمين والمأمون . فقد حاصرت جيوش المأمون بغداد ، « ونزل هرثمة (بن أعين) نهريين ، وجعل عليه حائطا وخندقا ، وأعد المجانيق والعرادات ، وأنزل عبيدالله بن الوضاح الشماسية ، ونزل طاهر (بن الحسين) البستان بباب الأنبار ، فذكر عن الحسين (بن الضحاك) الخليع أنه قال : لما تولى طاهر البستان بباب الأنبار ، دخل محمداً (الأمين) أمراً عظيماً من دخوله بغداد ، وتفرق ما كان في يده من الأموال ، وضاق ذرعاً ، وتحرق صدرا ، فأمر ببيع كل ما في الخزائن من الأمتعة ، وضرب آنية الذهب والفضة دنانير ودراهم ، وحملها إليه لأصحابه وفي نفقاته ، وأمر حينئذ برمي الحربية بالنفط والنيران والمجانيق والعرادات ، يقتل بها المقبل والمدبر ، ففي ذلك يقول عمرو بن عبد الملك العتري الوراق :

يا رماة المنجنيق	كلكم غير شفيق
ما تبالون صديقا	كان أو غير صديق
وبلكم تدرون ماطر	مون مُرَّار الطريق
رب خَوْدِ ذاتِ دَلْ	وهي كالغصن الوريق
أخرجت من جوف دنيا	ها ومن عيش أنيق
لم تجد من ذاك بدا	أبرزت يوم الحريق « (١)

هكذا كانت بغداد تضرب من جانب الطرفين ، ولم يكن للضرب والتحريق هدف محدد . فاصطلى الأهالي هذه النيران ، وخرجوا من بيوتهم مشتين بعد تدهمها . « وكثر الخراب والهدم حتى درست محاسن بغداد . ففي ذلك يقول العري :

من ذا أصابك يا بغداد بالعين	ألم تكوني زمانا قُدْرَةَ العين ؟ !
ألم يكن فيك قوم كان مسكنهم	وكان قريهم زِيناً من الزين ؟ !
صاح الغراب بهم بالين فافترقوا	ماذا لقيت بهم من لوعة البين
أَسْتَوْدِعُ اللهَ قوما ما ذكرتهم	إلا تحدرَ ماء العين من عيني
كانوا ففرقهم دهر وصدَّعهم	والدهر يصدَّع ما بين الفريقين « (٢)

في هذه الأبيات عاطفة صادقة ، يكشف فيها الشاعر عن حزنه العميق لما أصاب مدينة السلام من خراب ، وما لحق بأهلها من الموت ، بعد أن كانت قرة للعين ، وكانوا هم زينتها وبيجتها . وإنه ليكي فراقهم كلما استحضر في نفسه صورة حياتهم الناعمة المترفة ، بل إن لوعة الأسى لتجعل الدمع ينحدر من عينيه من تلقاء نفسه . وهذه أبلغ حالات الأسى والحزن . ولعله من الطبيعي أن يتفجر هذا الرثاء عن عاطفة إنسانية صادقة ، إذ لم يدفع الشاعر إليه سواها ،

(١) تاريخ الطبري ٨ / ٤٤٦ .

(٢) نفسه ٨ / ٤٤٦ - ٧ .

مما يكون في رثاء الأشخاص من اعتبارات القرابة أو المجاملة الاجتماعية أو ما أشبه .

وفي نكبة بغداد هذه قال بعض فتيانها ^(١) :

فقدتُ غَضَارَةَ العِشْرِ الأَنِيقِ	بكيت دما على بغداد لَمَّا
ومن سَعَةٍ تَبَدَّلْنَا بضيقِ	تبدَّلْنَا دموما من سرور
فأفنتُ أهلها بالْمَنْجَنِيْقِ	أصابَتْها من الحساد عَيْنِ
ونائحة تنوح على غريقِ	فقوم أحرقوا بالنار قسراً
وباكية لفقدان الشفيقِ	وصائحة تنادي : واصباحاً !
مُضَخِّمَةُ المَجَاسِيدِ بالخُلُوقِ	وحوراءُ المدامع : ذاتُ دَلٍّ
ووالدها يفر إلى الحريقِ	تفر من الحريق إلى انتهاب
مَضَاحِكُهَا كالألأَةِ البروقِ	وسالبةُ الغزاة مقلتيها
عليهن التلاثد في الخلقِ	حيارى كالهدايا مفكرات
وقد فُقدَ الشقيق من الشقيقِ	ينادين الشفيق ولا شفيقِ
متاعهم يباع بكل سوقِ	وقوم أخرجوا من ظل دنيا
بلا رأس بقارعة الطريقِ	ومغربٌ ، قريب الدار . ملقى
فما يدرون من أي الفريقِ	توسطَ من قتالهم جميعاً
وقد هرب الصديق بلا صديقِ	فلا ولد يقيم على أبيه
فإني ذاكرُ دارَ الرقيقِ	ومهما أنسَ من شيء تولّى

ومن الطريف أن هذا الشاعر يلتقي مع عمرو الوراق في ذلك المعتقد الشعبي في الحسد ، لكن عين الحاسد هنا لم تكن متجهة إلى شخص بعينه أو ما يتعلق به ، بل إلى مدينة بأسرها . كانت قد بلغت كمالها وجمالها في عهد الرشيد . ومن كمال جمال المدينة أهلها وأسلوب الحياة فيها . ومن ثم فقد دارت هذه المرثية في الجزء الأكبر منها حول أهل بغداد في إبان النكبة . والشاعر هنا يرسم

(١) نفسه ٨ / ٥٧ .

بالغ الدقة والروعة . مليئا بالحركة واللقطات المعبرة عن أحوال الناس ومشاعرهم وسلوكهم في ذلك الجحيم الذي حل بهم . فمنهم من فنوا تحت ضربات المنجنيق ، ومنهم من التهمتهم النيران وهم محاصرون بها . وهناك غريق في النهر تنوح عليه نائمة . وفي جانب آخر صائحة تندب حظها ، وامرأة تبكي زوجها الشفيق . ومن قلب النار تفر فتاة منعمة ذات جمال . ولكن إلى أين المفر ؟ إنها تتعرض عند ذاك لمن ينتهبها . أما أبوها فينفر كذلك ، ولكنه من ارتبأكه وذعره يأوي إلى الحريق بدلا من أن يفر منه . وفتيات أخريات جميلات خرجن في زينتهن لا يدرين ما يصنعن . ويصحن بمن يشفق عليهن . ولكن من يسمع أو يشفق في ذلك المضطرب الذي كان أشبه بيوم القيامة . حيث افترق الناس من بعضهم البعض . وافتقد الشقيق شقيقه . وفي جانب آخر جماعة أخرجوا من دورهم وانتهت أمتعهم فصاروا صفر اليد من كل شيء . وعلى قارعة الطريق جسد ملقى قد خُزّ منه الرأس . إنه جسد شخص مغترب وجد نفسه في وسط المعمة وليس له انتماء إلى أيٍّ من الفريقين المتحاربين ؛ فكلًا الفريقين يحبه من الآخر . ومن ثم قتل . وأخيرا يعود الشاعر إلى مشهد الضياع والتشتت وأنهماك كل فرد في أمر نفسه . فلا يهتم ابن بأمر أبيه ، ويفر الصديق من صديقه . وتنهار كل العواطف والقيم الإنسانية النبيلة .

لقد قامت عين الشاعر هنا مقام لاقطة المصور الفنان في اقتناص المشاهد المعبرة . لكن الشاعر لم يكتف بتصوير هذه المشاهد . بل مزجها منذ اللحظة الأولى بمشاعره الأسبانية .

وربما كانت قصيدة الشاعر أني يعقوب إسحق الحُرَيْمي في رثاء بغداد أطول وأهم قصيدة رثى بها شاعر عربي مدينة من المدن . فقد أورد الطبري (١)

(١) الطبري ٨ / ٤٤٨ - ٤٥٤ .

منها مائة وخمسة وثلاثين بيتا ، وقد تكون هذه عدتها دون نقصان ، فهو يستهلها بقوله :

قالوا : ولم يلعب الزمان بيغف	لدّادَ وتَعَثَّرُ بها عَوائِرُهَا
إذ هي مثلُ العروس ، باطنها	مشوقٌ للفتى وظاهرها
جنةٌ خلُدت ودار مَغْبَطَة	قلَّ من النّائبات وائِرُهَا
دَرَّتْ خُلُوفَ الدّنيا لساكنها	وقل مَعْسُورُهَا وعاسرُهَا
وانفرجت بالنعيم وانتجعت	فيها بلدَاتُهَا حواضرُهَا
فالقوم منها في روضة أنف	أشرق غيبُ القِطارِ ^(١) زاهرها

ولا ندري إن كانت هذه هي البداية أم أن هناك أبياتا قليلة سبقتها . وعلى كل فهي بداية صالحة من حيث البناء المعنوي للقصيدة ؛ إذ شرع الشاعر فيها يصف بغداد في روعتها وفتنتها قبل النكبة . وقوله « قالوا » في مستهلها يوحي بأنه شاء أن يصطنع أسلوب الرواة فيحكى لنا قصة المدينة في حالي نعيمها وبؤسها . وهكذا مضى يصف بغداد إذ كانت كالعروس ، جذابة في مظهرها ومخبرها ، وإذا أهلها يروحون فيها ويغدون ، تملأ قلوبهم الغبطة والسعادة ، يدوقون فيها حياة ناعمة وادعة لم يعكروا صفوها معكروا ، وكأنهم في روضة من رياض الجنة . لقد سعدوا بها وسعدت بهم ، وسعدت بملوكها :

أهل العلا والندى وأندية الـ فخر إذا عُدَّت مفاخرها

لكن هو الملك الباذخ كان قد أخذ يتعرض لعوامل التقويض حين راح ذوو الأهواء الخاصة ينقضون مواعيقهم بإيعاز ممن لم يدركوا خطر ذلك (والإشارة إلى نقض الأمين البيعة لأخيه المأمون بإيعاز وتحريض من الفضل بن الربيع) وهذا ما انتهى بالناس إلى التفرق شيعا ، يسفك بعضهم دماء بعض ، وإذا ببغداد التي جمعت كل أسباب الحياة الناعمة تصبح مدينة مستباحة .

(١) غيب القطار : إثر سقوط المطر .

ويتبع الحريري في بنائه هذه القصيدة الطويلة أسلوب الموازنة ، إذ يلتقط
المرّة بعد المرّة صورة من صور بغداد المشرقة قبل نكبتها ثم ينظر إلى ما آل إليه
أمر هذه الصورة بعد النكبة . وهو بذلك يفجر المأساة من خلال مقارنته الأبيض
بالأسود . والموجب بالسالب . يقول :

يا هل رأيت الجنان زاهرة	يروق عين البصير زاهرها ؟
وهل رأيت القصور شارعة	تُكنّ مثل الدُمى مقاصيرها ؟
وهل رأيت القرى التي غرس الـ	أملأك ، مخضرة دساكرها ؟
محفوفة بالكروم والنخل والريّ	حان ما يستقل طائرها
فلما أصبحت خلايا من الـ	إنسان ، قد أدميت محاجرها
قفراً خلاء . تعوي الكلاب بها	ينكر منها الرسوم زائرها
وأصبح البؤس ما يفارقها	إنفأ لها ، والسرور هاجرها

فالشاعر في هذه الأبيات يتوقف أولاً عند صورة الحداثق والبساتين
اليانعة ، التي كانت بهجة في العين وراحة للنفس ، ثم ينتقل إلى قصور المدينة
الباذخة ، التي كانت تكن المنعمات من النساء ، ومنها ينتقل إلى القرى المحيطة
بالمدينة ، التي افتن الخلفاء في غراسها . وقد حف بها النخيل وأشجار الكروم
والريخان . وكل هذه كانت صوراً مشرقة ، ولكنها كانت أكثر بهجة بالعنصر
الإنساني الذي عمّرها . فماذا حدث لكل ذلك ؟ لقد اختفى العنصر الإنساني
منها بسبب النكبة ، فصارت خلاء موحشاً قفراً ، وسكنتها الكلاب الضالة
فلا يسمع فيها إلا عواؤها . وأمحت معالمها فلا تكاد العين تتعرف عليها . لقد حل
بها جميعاً البؤس بعد أن كانت ترفل في ثياب النعمة والسعادة .

ثم يمضي الشاعر فيذكر أحياء المدينة المنكودة ، وقصر عبّدوينه بها ،
الذي كان بدعة زمانه ، ويعدد فئات سكان المدينة ، من السقالب والأحباش ،
ومن أهل السند والهند والنوبة والسودان وغيرهم .

ثم ينتقل الشاعر إلى موازنة جديدة بنفس منهجه . تستغرق ستة أبيات .
وتبدأ بقوله :

أين غضاراتها ولذتها وأين مجبورها وجابرها ؟
ويعضي في رسم الصورة المشرقة لكي ينهيها بصورة الحراب فيقول :
أُمنست كجوف الحمار خاليةً يسعّرها بالبحيم ساعرها

وكما هو مقرر في التصور الإسلامي ، أن الله تعالى إنما يهلك القرى بظلمها ،
راح الشاعر يتمثل تلك النكبة التي حلت ببغداد بوصفها عقابا لها (أو لأهلها
بالأحرى) على بطلانها وانحرافها وتفريطها :

يا بؤس بغدادَ دار مملكة	دارت على أهلها دوائرها
أهلها الله ثم عاقبها	لما أحاطت بها كبائرها
بالخسف والقذف والحريق وبال	حربٍ التي أصبحت تساورها
كم قدرأينا من المعاصي ببغدا	دَ فهل ذو الجلال غافرها ؟
حلت ببغداد وهي آمنة	داهيةٌ لم تكن تحاذرها
طالعها سوء من مطالعه	وأدركت أهلها جرائرها
رقَّ بها الدين واستُخِفَّ بذِيها	فَضِّلَ وعزَّ النَّسَاكَ فاجِرُها

ويستمر الشاعر في هذه النغمة حتى يلخص ما حل بالمدينة في هذا البيت
الجامع :

يُحرقها ذا ، وذاك يهدمها ويشتهي بالنَّهب شاطرها

فالفريقان المتحاربان اجتماعا على تدميرها بالحريق وبالهدم ، أما الشطّار
(الرعاع) فوجدوا الفرصة سانحة للنهب والسلب . وقد ذكر الطبري أن حاتم
بن الصقر أباح النهب لباعة الطريق والعراة وأهل السجون والأوباش والطارقين

وأهل السوق^(١) . وإلى هؤلاء يشير الحريري . وهكذا حل البلاء بأهل بغداد من كل جانب .

وبعد أن استوفى الشاعر مقارناته بين المدينة في حال عزها وبينها في حال بؤسها ، راح — كما رأينا في القصيدة السابقة — يرسم صورة حية للمدينة التي صارت مستباحة . وللهمع والفرع الذي أصاب الناس : رجالا ونساء . شيئا وشيانا :

بل هل رأيت السيوف مُصلّنة	أشهرَها في الأسواق مشاهرها
والخيل تستنّ في أزقتها	بالترك ، مسنونة خناجرها
والنفط والنار طرائقها	وهايباً للدخان عامرها
والنهب تعدو به الرجال وقد	أبدت خلاخيلها حرائرها
مُعصّوصيات وسط الأزقة قد	أبرزها للعيون سائرها
كل ركود الضحى ، عجا	لم تبد في أهلها محاجرها
بيضة خدر ، مكنونة ، برزت	للناس ، منشورة غداثرها
تعر في ثوبها ، وتعجلها	كبة خيل ريعت حوافرها
تسال : أين الطريق ؟ ؛ واليه	والنار من خلفها تبادرها
لم تجتل الشمس حُسن بهجتها	حتى اجتلتها حرب تباشرها
يا هل رأيت الشكلى مؤنولة	في الطرق تسعى والجهد باهرها
في إثر نعش عليه واحدها	في صدره طعنة يساورها

.....

تنظر في وجهه ، وتهف بالشك	لـ وجاري الدموع حادرها
غرغرَ بالنفس ثم أسلمها	مطلولة لا يخاف ثاثرها

فالخيل تعدو في الأسواق بشاهري السيوف وحاملي الخناجر ، والنفط والنيران في الشوارع والدروب وقد انعقد الدخان سحباً سوداء ، واللصوص

(١) أنظر تاريخ الطبري، ٨ / ٤٤٨ .

يعدون بما انتهبوه ، والحرائر خرجن من دورهن حاسرات الرأس ، منشورا شعرهن ، بعد أن كن محجبات في خدورهن ، لا تتع عليهن العين . وهناك واحدة منهن تعثر في ثوبها وهي تهول ، ثم إذا بالخليل المجنونة ترحمها فتحذفها . وهي لا تعرف إلى أين تفر ، فتسأل ولا من يجيبها ، ، والنار من خلفها تكاد تمتد إليها . وفي جانب آخر امرأة ثكلى حزينة ، تحبب في الطريق ، وتبكي وتعلو ، وقد أخذ منها الإرهاق مأخذه . وإنها لتسير خلف نعش رقد عليه ولديها الوحيد مطعوناً في صدره ، وتنظر إلى وجهه فتراه يعاني سكرات الموت ، فتصرخ نادية حظها والدموع تنحدر من عينيها . وما هي إلا حشرة في النفس ينارق على إثرها الحياة ولا من يأخذ بثأره . وهكذا كان أهل بغداد في نكبتها ، يموتون — كما نقول اليوم — بالمجان .

ثم يعود الشاعر فيردد كثيراً من هذه الصور البشعة مع بعض التنويع ، فيقول :

وقد رأيتُ الفتيان في عَرَصَةِ الـ	مَعْرَكٍ مَعْفُورَةٍ مَنَاحِرِهَا
كُلُّ فَتَى مَانِعٌ حَقِيقَتَهُ	تَشْقَى بِهِ فِي الْوَعَى مَسَاعِرِهَا
بَاتَ عَلَيْهِ الْكَلَابُ تَنْهَشُهُ	مَخْضُوبَةٌ مِنْ دَمٍ أَظَاغِرِهَا
أَمَّا رَأَيْتُ الْخِيُولَ جَائِلَةً	بِالْقَوْمِ ، مِنْكُوبَةً دَوَائِرِهَا
تَعَثُّ بِالْأُوجِهِ الْحَسَانِ مِنَ الـ	قَتَلَى ، وَغُلَّتْ دَمًا أَشَاعِرِهَا
يَطَّانُ أَكْبَادَ فِتْيَةٍ نُجُودِ	يَفْلُقُ هَامَاتِهِمْ حَوَافِرِهَا
أَمَّا رَأَيْتُ النِّسَاءَ تَحْتَ الْمَجَا	نِيقَ تَعَادَى ، شُعْنًا ضَفَائِرُهَا؟
عُقَائِلَ الْقَوْمِ وَالْعَجَائِزِ وَالـ	عُنُسَ لَمْ تُحْتَبَرْ مَعَاصِرِهَا
يَحْمِلْنَ قُوتًا مِنَ الطَّحِينَ عَلَى الـ	أَكْتَاثَ ، مَعْصُوبَةً مَعَاجِرُهَا
وَذَاتَ عَيْشٍ ضَنْكَ ، وَمُقْعَسَةٍ	تَشْدَحُهَا صَخْرَةٌ تَعَاوِرُهَا
تَسْأَلُ عَنْ أَهْلِهَا وَقَدْ سَلِبَتْ	وَابْتَزَّ عَنْ رَأْسِهَا غَفَائِرُهَا

فهذه الصورة — مرة أخرى — تؤكد المهانة والذلة التي لحقت بأهل بغداد

في أبان نكبتها ، وتدل على أن بغداد لقيت بسبب ذلك الصراع أشنع وأفدح
خسارة لقيتها مدينة في حالة حرب مع عدو حقيقي .

وقد انتهى هذا الصراع – كما نعرف – لصالح جيوش المأمون ، فاستسلم
الأمين ، وأمسك طاهر بن الحسين بأزمة الأمور . وحين عاد الهدوء إلى المدينة
تنفس الشاعر الصعداء ، فراح – وفي قاع نفسه ذلك الشريط من الصور
الأسبانية – يستشرف في أمل وفي حذر عودة المدينة التعسة إلى سابق نضارتها
وبهجتها :

يا ليت شعري والدهر ذو دَوَلٍ يُرْجَى . وأخرى تخشى بوادرها
هل ترجِعْنَ أرضنا كما غَنِيَتْ وقد تناهت بنا مصايرها !^٤

ولمى هنا تنتهي المروية ، ولكن ما زال في القصيدة نفسها فضل بقية ، فقد
شاء الشاعر أن يتوجه بالمدح والنصح معا إلى الخليفة الجديد ، إلى المأمون .
فبلغ من ذلك ما شاء . ثم يختم كلامه بحديث عما دفعه إلى إنشاء هذه
القصيدة :

لا طمعا قلتُها ولا بَطَرًا لكل نفس هوى يؤامرُها
سبَرُها الله بالنصيحة والـ خَشْيَةٍ فاستَدْمَجَتْ مراثيها
جاءك تحكي لك الأمور كما ينشر بزَّ النُّجَّار ناشرُها

وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه ، من أن رثاء الشاعر للمدينة لم يكن تدفع إليه
الدوافع والاعتبارات المألوفة في حالة رثاء الأشخاص . إنه ينطلق في هذا الرثاء
بدافع ذاتي محض ، نتيجة للعلاقات الوجدانية المختلفة بينه وبين المدينة . ولأن
علاقة الحريمي ببغداد – كعلاقة أي شاعر بمدينته الكبيرة – كانت تتجاوزها
مشاعر الحب والنقمة معا ، فإن هذه المشاعر قد برزت بوضوح في ثنايا المروية .
لكنه مهما كانت نقمته عليها فإنه – آخر الأمر ، وكما هو شأن الشاعر مع

مدينته — لا يملك إلا أن يرثي لما حل بها من خراب وبوار .

وقد كان هذا المنحى في الرثاء جديداً كل الجدة ، على مستوى الشعور الإنساني والتعبير الفني على السواء .

وقد كانت المدينة العراقية الثانية ، التي حلت بها وبأهلها نكبة فادحة ، هي مدينة البصرة ، وذلك في عهد الخليفة المعتمد (٢٥٦ — ٢٧٩ هـ) . وكانت نكبتها على أيدي ثوار الزنج بزعامة علي بن محمد ، الذي ادعى النسب إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب . ففي شوال سنة ٢٥٨ أوقع بأهل البصرة وقعة هائلة ، قتل فيها من أهل البصرة عدد عظيم ، وخربت أكثر مبانيها ^(١) . وكما أثارت نكبة بغداد شعراء مثل الحريري وعمرو الوراق وغيرهما ، كذلك أثارت نكبة البصرة هذه ابن الرومي الشاعر ، فراح يرثي لها بقصيدة مطلعها :

ذَادَ عَنْ مُقْلَتِي لَذِيذَ الْمَنَامِ شُغْلُهَا عَنْهُ بِالْدموعِ السَّجَامِ

ذلك أن أخبار الدمار التي حلت بالمدينة أوقعت الحسرة والأسى في نفسه ، فلم تكف عيناه عن البكاء ، ولم تطيق الاستسلام للنوم الهادئ :

أَيُّ نَوْمٍ مِنْ بَعْدِ مَا انْتَهَكَ الزَّيْنُ جُجَ جَهَّاراً مُحَارِمِ الْإِسْلَامِ
أَقْدَمَ الْخَائِنَ اللَّعِينِ عَلَيْهَا وَعَلَى اللَّهِ أَيُّمًا إِقْدَامِ

وقد نهج ابن الرومي في هذه المرثية منهج الموازنة والتصوير المأسوي معا ، كما صنع الحريري في أجزاء من قصيدته . فهو يصف حال المدينة قبل تخريبها ، وكيف أنها كانت كعبة العلم ومنار المسلمين ومصدر الخير العميم ، ثم ينتقل إلى

(١) الحفري : الدولة العباسية ، ص ٣٠٤ — ٥ وقد ذكر فيصل السامر أن هذا الخراب حل بالمدينة في شوال سنة ٢٥٧ (انظر كتابه : ثورة الزنج — مكتبة المنار ببغداد ١٩٧١ — ط ٢ (١٧٩) .

يصوير ما حل بها على أيدي الزنج في مشاهد حية متلاحقة ، كلها يفيض
بالمأساة . يقول :

كم أغصّوا من شارب بشارب	كم أغصّوا من طاعم بطعام
كم ضنين بنفسه رام منجى	فتلقّوا جبينه بالحسام
كم أخٍ قد رأى أخاه صريعا	تربّ الخدّ بين صرعي كرام
كم أبٍ قد رأى عزيز بنيه	وهو يُعلّي بصارم صمصام
كم مُفدّى في أهله أسلموه	حين لم يحمه هنالك حمام
كم رضيع هناك قد فطموه	يشبّ السيف قبل حين الفطام
كم فتاة - بخاتم الله - بكّر	فضحوها جهرا بغير اكتنام
كم فتاة مصونة قد سبّوها	بارزا وجهها بغير لثام
من رآهن في المساق سبايا	داميات الوجوه للأقدام
من رآهن في المقاسم وسط الزنج يُقسمنَ بينهم بالسهام	
من رآهن يتخذنَ إماءً	بعد ملك الإماء والخدام

لقد باغت الزنج أهل المدينة وهم في دعة من أمرهم فأصابوهم بالذعر ،
حتى الشارب والطاعم غص بشاربه وطعامه . أما من همّ منهم بالقرار تلقفوه
بسيوفهم وأجهزوا عليه . وقد فقد الناس أمام ذلك الغزو المدمر كل حيلة ، حتى
إن الأخ كان يرى أخاه صريعا معفرا بالتراب هو وغيره من كرام الناس ،
وإن الأب كان يرى ابنه يضرب بالسيف أمام عينيه ، فلا يملك أحدهما أن
يصنع شيئا . بل كثيرا ما أسلم الناس أمر أعزاء عليهم إلى أولئك الهمج ولم
يطبقوا حمايته . وأفدح من كل هذا ما نال الأطفال الرضع الأبرياء من قتل على
أيديهم . إن أولئك الهمج لم يرعوا طفولة بريئة ، ولا عرضا لفتاة . لقد انتهكوا
أعراض العذارى جَهْرَة وبلا وازع من دين أو ضمير ، وأخذوهن سبايا
كاشفات الوجه ، وكن من قبل كريمات ومصونات في خدورهن . وإنهم
ليسوقونهن أمامهم مصبغات بالدم من الرأس إلى القدم ، ثم يقسمونهن

كما تقسم الغنائم ، ليقمن على خدمتهم ، شأنهن شأن العبيد .

هكذا ذقت المدينة المهانة والذلة ، بعد أن أوسع الزنج أهلها قتلا وسبيا ، وبعد أن هدموا دورها العامرة وقصورها الشاغرة ؛ إذ سلط عليها الزنج الحريق من جهة ، وشقوا إليها طريق الماء لإغراقها من جهة أخرى :

أين ضوضاءُ ذلك الخلق فيها أين ذاك البنيان ذو الإحكام
بُدلت تلكمُ القصور تلالا من رماد ومن تراب رُكام

على أن هذه المراثية التي قالها ابن الرومي في مدينة البصرة كان الهدف منه صياغة المأساة صياغة شعرية ، فيها ما يكون في الشعر من تهويل وإثارة لحفز همة الخليفة المعتمد على النهوض لنصرة المدينة البائسة ، والتصدي لأولئك الثوار الخطرين . وقد توجه الموفق ، وكان هو المدير الحقيقي لأُمور الدولة ، لإخماد هذه الثورة . بعد أن فرغ من حركة يعقوب الصفّار والقضاء عليه . وقد هاجم الموفق الزنج في عاصمتهم «المختارة» ، وأنزل بهم الهزيمة ، وعاد برأس زعيمهم . وعند ذاك اشتفت نفس ابن الرومي فراح يمدح الموفق ، كما هنأه ابن المعتز كذلك في أبيات له بهذا الانتصار .

وهكذا كان رثاء ابن الرومي للبصرة تصويرا للمأساة ، انطلق إليه بدافع ذاتي ، ولكنه أدى في الوقت نفسه دورا فعالا في حفز الهمم لإدراك المدينة المستباحة .

وإذا كانت بغداد والبصرة كلتاها قد لحقها الخراب نتيجة لتلك الحروب الداخلية فإن مدينة سامرا قد لحق بها الخراب كذلك ولكن دون حرب ودون قتال . ذلك أن الخليفة المعتضد بن الموفق (٢٧٩ - ٢٨٩ هـ) « ترك سامرا واستبدل بها بغداد ، فضاعت أبتها ، وخربت بعد أن كانت تضارع بغداد ، بل لم يكن في الأرض كلها أحسن منها ولا أجمل ولا أعظم ولا آنس » (١)

(١) الحضري : نفسه ، ص ٣٢٥ .

ومن ثم فإن هذه المدينة قد لحقها الخراب في هدوء وصمت ، إذ هجرها الناس بعد انتقال العاصمة إلى بغداد مرة أخرى ، فصارت مع مضي الأيام قفرة موحشة . وقد رثى لها الشاعر عبدالله بن المعتز فقال :

قد أقفرت سامـراً وما لشيء دوامُ
فالنقصُ يُحمل منها كأنها آجام
ماتت كما مات فيل تـسلُّ منه العظام

فهو يشير إلى قلب الأيام عليها ، حتى أحالتها من النضرة إلى الإقفار ، وكيف أن هذه هي سنة الحياة ؛ فلا دوام لشيء على ما هو عليه . ويبدو من كلامه أنه مما زاد من خرابها وإيحاشها أن يد الهدم كانت قد امتدت إليها . وأن أنقاضها كانت تحمل - فيما يبدو - إلى بغداد ليستفاد بها في تعمیرها . وهكذا ماتت هذه المدينة الضخمة . واستلت منها حجارها النادرة وهياكلها ، كما لو كانت فيلا تستل منه عظام هيكله الواحدة بعد الأخرى ، فلا تقوم له بعدها قائمة .

وهو رثاء - كما يظهر - ناعم ؛ إذ أن الخراب الذي حل بالمدينة إنما أصاب مظهرها المادي وحده ، أما العنصر البشري - وبه يكتمل جمال المدينة الحقيقي - فلم يلحقه أذى . ومن ثم لم تبرز مأساة المدينة حادة كما ظهرت من من قبل في حالي البصرة وبغداد .

وهناك قصيدة أخرى في رثاء المدينة المنورة ، قالها الفضل بن العباس العلوي دخلها محمد وعلي ابنا الحسن بن جعفر بن موسى بن جعفر في صفر سنة إحدى وتسعين ومائتين فأخرباها وعذبا أهلها ^(١) . يقول منها :

أخربت دار هجرة المصطفى البرّ فأبكي خرابها المسلمينا
عينُ فابكي مقام جبريل ، والقبر فبكي والمنبر الميمونا

(١) المرزباني : معجم الشعراء ، ص ١٨٦ .

وعلى المسجد الذي أسسه التقوى خلاءً أضحى من العابدينا
وعلى طيبة التي بارك الله عليها بخاتم المرسلينا
قبّح الله معشرا أخربوها وأطاعوا مشردا ملعوننا !

ومهما يكن من شيء فإن رثاء المدن في العصر العباسي كان يمثل موقفاً
جديداً لشاعر العصر ، فرضته عليه ظروف الحياة في المدينة وارتباطه الوجداني
بها ، إلى جانب الأحداث والظروف السياسية الداخلية التي عرفها ذلك العصر .
وإذ لم يكن في تراثه الشعري القديم تقاليد فنية راسخة لمثل هذا الرثاء ، كان عليه
أن يعول على نفسه في ابتكار الأطر المعنوية والفنية التي يصوغ فيها هذا الرثاء .

على أنه ظهرت في هذا الباب نفسه — باب الرثاء — آفاق معنوية أخرى
جديدة ، حيث رثى الشعراء الحيوان الأليف ، كالكلاب والقطط . وهذا
الضرب من الرثاء يكشف عن معنى إنساني حضاري ، حيث تتولد العاطفة التي
تربط بين الإنسان وهذا النوع من الحيوان ، والتي تغدو قوية في نفس الإنسان
حتى إن فقدته للحيوان الأليف لديه يبعث في نفسه الأسى والحزن .

وقد كان للشاعر أبي نواس كلب صيد أثير لديه ، لكن حياة لسعته في
عرقوبه وأفرغت فيه سمها فمات لساعته . وقد حزن عليه الشاعر فرثاه وبكاه
بأرجوزة يقول في مستهلها :

يا بؤسَ كلبي سيّدِ الكلابِ قد كان أغناني من العُقَابِ
وكان قد أجزى عن القَصَّابِ وعن شراءِ الحَلَبِ الجَلَّابِ

فهذا الكلب « سيد » في عالم الكلاب ، وهو كلب صيد ماهر ، لا يحوج
صاحبه حين يخرج للطرد إلى استخدام الصقور ، بل كان يقوم بالعمل كله
وحده ، فيجلب له الصيد الوفير الذي أغناه عن التعامل مع الجزار . وأيضاً
فإنه كلب ذكي فطن ، يقضي لسيده حوائجه في البيت والسوق ، فيغنيه بذلك
عن اصطناع الخدم . ومن أجل ذلك كله راح الشاعر يذرف عليه الدموع . وإنه

ليحس بفقده إحساسا عميقا ، إذ لم يكن من السهل أن يستعير عنه بكلب آخر
ومن ثم فإنه يتساءل :

من للظباء العُفْرِ والذئابِ
وكل صئر طالع وثابِ
كالبرق بين النجم والسحابِ ؟

ليس سوى ذلك الكلب ، من يقيد الظباء ، ويتصدى للذئاب ، ويهر
الصقور المفترسة ، التي تختطف الأطفال من سكان المناطق المرتفعة ، وتنطلق بها
سريعا ، في أجواز الفضاء .

وبعد أن يذكر الشاعر ما كان لذلك الكلب من فضل فيما أشبعه به من
لحوم الظباء ، يمضي فيحكي قصة مصرعه بسم الحية فيقول :

فبينما نحن به في الغاب
رقشَاءُ جرداءُ من الثيابِ
فعلقتُ عرقوبة بنابِ
فخرًا ، وانصاعت بلا ارتيابِ
إذ برزت كالحةُ الأنيابِ
كأنما تبصر من نقابِ
لم ترعَ لي حقا ولم تُحَابِ
كأنما تنفخ من جِرابِ

مكذا خرجت الحية الرقطاء في منظرها البشع وهاجمته من خلفه دون أن
يتنبه إليها فعضت عرقوبه والغريب أن الشاعر كان يتوقع منها ألا تصنع هذا
الصنيع بكلبه ، رعاية منها لحقه ، ومجاملة له . ولا ندري أي حق للشاعر لدى
تلك الحية ، ولا معنى للمجاملة التي كان يتوقعها منها ، إلا أن يكون ذلك دليلا
على فرط حبه لكلبه واعترازه به ، حتى إنه يعد التعدي عليه موجهها إلى شخصه .
لكن الكلب سقط صريعا ، وانسابت الحية في هدوء واطمئنان إلى أنها أصابت
منه مقتلا ، تفح فحيح المنتصر . ومن ثم يختم الشاعر مراثيته بتوعدها بالاقتصاص
لكلبه الأثير منها :

لا أبتُ إن أبتِ بلا عِقَابِ
حتى تلذوني أوجعَ للعذابِ

إنها تجربة طريفة من غير شك ، ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار عندما نتفقد في دراسة الشعر العربي الحديث عند رثاء عباس محمود العقاد مثلاً لكلبيه « ييجو » .

وهناك مراثية كلب أخرى ، قالها الشاعر محمد بن المغيرة العتكي ، ورواها أبو هفان . ليس بين يدينا الآن سوى مطلعها ^(١) ، حيث يقول :

أقفرْتَ منك يا كُلَيْبُ الديارُ وبكى فتدكّ العيون الحِوارُ

ولهذا لا نملك الحديث عنها . ولكن هناك قصيدة أخرى طويلة ، تقع في خمسة وستين بيتاً ، قالها الشاعر المعروف بابن العلاف النهرواني — من معاصري ابن المعتز وأصدقائه — في رثاء قط كان أثيراً لديه . وتتلخص مأساة هذا القط في أنه اعتاد السطو على أبراج الحمام التي كانت لجيران الشاعر ، والتهام أفراخ الحمام الصغيرة . وقد تنبه له الجيران فرصدوا له حتى أمسكوا به ذات مرة فذبجوه . والقصيدة كلها تفجج على هذا القط الذي مات مذبحاً وكأنه تفجع على إنسان عزيز لدى الشاعر . وقد حاول القدامى أن يأخذوا هذه المراثية مأخذ الرمز ، وأن المقصود بالرثاء شخص بعينه ، ولكن القصيدة نفسها تحكي في صلبها بطريقة واضحة قصة هذا القط مع الجيران . يقول الشاعر ^(٢) :

يا هِرَ فارَقْتنا ولم تَعُدِ وكنتَ منا بمنزل الولد
وفي هذا تنضح لنا المكانة التي كان ذلك القط يشغلها من نفس الشاعر ، حيث يقرنه بولده .

فكيف نَنفَكُ عن هواك وقد	كنت لنا عدة من العُدَدِ
تطرد عنا الأذى ، وتحرسنا	بالغيب ، من حية ومن جُرَدِ
وتخرج الفأر من مكانها	ما بين مفتوحها إلى السُدَدِ

.....

(١) نظر معجم الأدباء ، ص ٣٩٣ .

(٢) رفيات الأعيان ١٠٩/٢ (ط. دار الثقافة — بيروت) .

حتى اعتقدت الأذى لجيرتنا ولم تكن للأذى بمعقيد
أي أنه خالف عن طبيعته إذ راح يسبب للجيران الأذى . وكان الشاعر يريد
أن ينفي عنه صفة الشراسة والأذى أصلا ، وإن انساق إليها .
وحُمتْ حول الردى بظلمهمُ ومن يَحْمُ حول حوضه يَرِدُ
هكذا أورد نفسه مورد الهلاك حين راح يظلم الجيران ويسلبهم فراخ
حمامهم .

صادوك غيظا عليك ، وانتقموا منك ، وزادوا ، ومن يصيد يُصَدِّدُ
.....
ما كان أغناك عن تصدُّك الـ بُرْجَ ولو كان جنة الخلد

وقد كتب ابن العميد مراثية لقط ، عارض فيها مراثية ابن العلاف هذه^(١) .

وأخيرا فربما كان أعجب ماجد في باب الرثاء في العصر العباسي - وما
أكثر ما ظهر في هذا العصر من عجائب - أن جمع بعض الشعراء بين شيئين
لا يخطر على البال الجمع بينهما في نسق واحد ، ونعني بذلك الرثاء والمجون .
وقد تنافس في هذا المجال شاعران هما أبو حكيمة راشد بن إسحق^(٢) (صديق
الوزير محمد بن عبد الملك النزيات) ، وأحمد بن طاهر^(٣) معاصره

ونكتفي هنا بهذه الإشارة ، إذ لا نملك التعرض لهذا الشعر ، لما فيه من كلام
مكشوف وتبذل . ولمن شاء التعرف عليه أن يراجعه في مظانه .

(١) أنظر الثعالبي : يتيمة الدهر - تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة - ج ٣ ص ١٨٣

(٢) راجع ترجمته ونموذجا من رثائه هذا في طبقات ابن المعتز ، ص ٣٩٠ - ٣٩١ .

(٣) راجع ترجمته ونموذجا من رثائه هذا ومنافسته فيه لأبي حكيمة في طبقات ابن المعتز ، ص ١١٩ .

فإذا إنتقلنا الآن إلى فن الهجاء لاحظنا أنه منذ بداية العصر العباسي قد اخذ الشعراء يسرفون في الهجاء المقذع . فبشار مثلاً يهجو عالم النحو سيوييه بقوله ^(١) :

أسيبوهُ يا ابنَ الفارسية ما الذي
تحدثت من شتمى وما كنت تنبذُ
أظلتَ تغنى سادراً بمساءتي وأملك بالمصريين تعطي وتأخذ

ذلك أن سيوييه كان قد أخذ عليه بعض المآخذ اللغوية .

وحمد عمجد يهجو بشاراً فيقول ^(٢) :

لو طُلِيَتْ جِلْدَتُهُ عَنبراً لَتَنَّتْ جِلْدَتُهُ العنبراً
أو طُلِيَتْ مِثْكَ ذِكْياً . إذاً تحوّل المسك عليه خراً

ثم يزاد الهجاء مع الزمن إفحاشاً وهُجْراً فنسمع الشاعر الماجن عمرو بن المبارك (عاصر الرشيد والأمين والمأمون) يقول في رجل كان سبه ^(٣) .

الحمد لله العليُّ ومن له كل المحامدُ
أيسبني رجل عليه من الدعارة ألف شاهد ؟
ماذا أقول لمن له في كل عضو ألف والد ؟
ولا يقل عنه أبو نواس فحشاً حين يقول ^(٤) :

يا نافع ابن الفاجر ه يا سيد المؤاجر ه

(١) الموشح . ص ٣٨٥ .

(٢) طبقات ابن المعتز . ص ٣٥ .

(٣) معجم الشعراء ، ص ٣١ وتروى لأبي نواس -- ديوانه ص ٥٦٧ .

(٤) الأغاني ١٢ / ٨٠ .

يا حِلْفَ كُلِّ دَاعِرٍ وزوجَ كُلِّ عَاهِرِ
 مَا أَمَّـةٌ تَمْلِكُهَا أَوْ حُرَّةٌ بَطَاهِرِ
 تَجَارَةُ أَحَدَثْنَهَا فِي الْكَشْحِ غَيْرُ بَاثِرِ
 لَوْ دَخَلَتْ عَفِيفَةً بَيْنَكَ صَارَتْ فَاجِرِ
 حَتَّى مَتَى تَرْتَعُ فِي الْخِرَانِ يَا ابْنَ الْخَاسِرِ

وتظل هذه النغمة القبيحة في الهجاء بسبب العرض في تزايد. وتساعد عبر أجيال الشعراء المتلاحقة . ولا نرى هنا كبير أهمية لتابعيتها . والحق إن هذا اللون المقذع من الهجاء . الذي يتناول الأعراض ويطعن في الأنساب . لم يكن جديداً في العصر العباسي . إذ عرفه العصر الأموي من قبل . لكن الحديد في هذا العصر هو ذلك الإفراط في ذلك اللون من الهجاء لدى الشعراء . وكثرة جريان الألفاظ البذيئة على ألسنتهم ببساطة عمجية حتى في مجالس الخلفاء والأمراء والوزراء . دون أن يجدوا في ذلك ما يندش الحياء .

وقد كان أكثر جدة من هذا الهجاء وجدية في الوقت نفسه (وإن لم يخل في بعض الأحيان من الشائيم) ذلك الهجاء الذي تبودل في ثنايا الصراع العقيدي . فمنذ البداية رأينا بشارا يهجو واصل بن عطاء ، رأس المعتزلة . ورأينا صفوان الأنصاري يرد عليه بهجاء أعنف وأقسى . وكذلك عرض أبو نواس بعقيدة الشاعر أبان اللاحقي . كما عرض بالنظام المعتزلي في بعض أشعاره . لمخالفته – أعني أبا نواس – المعتزلة في مبدأ من مبادئ الاعتقادية الخمسة . وهناك من تعرض بالهجاء لأحمد بن أبي دؤاد ، أقوى عناصر المعتزلة نفوذاً في عهد المأمون والعتصم والواثق . وقد ألمنا بكثير من هذه الأشعار وغيرها في الفصل السادس من الباب الأول . وهكذا خلق الصراع الفكري والاعتقادي مجالا جديداً لفن الهجاء في العصر العباسي .

وأيضاً عرف هذا العصر الهجاء الشعبي فيما كان بين العرب والموا . ومع أن بواكير هذا الهجاء قد ظهرت – على استحياء نوعاً ما في نهاية العصر

الأموي فإن حركة هذا الهجاء قد اتسع نطاقها — كما عرفنا من قبل — في العصر العباسي .

وإلى جانب هذه الألوان من الهجاء عرف الشعر العباسي لوناً آخر من الهجاء كان أخف وقعا ، إذ لم يكن يتجاوز حد السخرية من المهجّجُو وإثارة الضحك منه . وفي هذا اللون مجال واسع للتفنن ، كما أنه يحتاج إلى قدر غير يسير من الذكاء والفتنة . وهو أيضاً اللون الغالب على فن الهجاء Satire في الآداب الغربية منذ القدم . إنه يشبه النكتة الذكية اللاذعة أحياناً ، والتصوير الكاريكاتيري الساخر المضحك أحياناً أخرى . وإذا كان السب والقذف لا يحتاجان من الشاعر إلا إلى معجم لغوي بذيء فإن هذا اللون من الهجاء يحتاج إلى مخيلة خصبة نشطة ، تعرف كيف تجسم العيوب في صورة مثيرة .

روى ابن المعتز ^(١) أن المهدي لما قتل بشاراً ندم على قتله ، وأحب أن يجد شيئاً يتعلق به ، فبعث إلى كتبه فأحضرها ، وأمر بتفتيشها ، طمعاً في أن يجد فيها شيئاً مما حَزَبه عليه ، فلم يجد من ذلك شيئاً . ومر بطومار مخنوم فظن أن فيه شيئاً ، فأمر بنشره ، فإذا فيه :

بسم الله الرحمن الرحيم . إني أردت أن أهجو آل سليمان بن عبد الله بن العباس ، فذكرت قرابتهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله ، فمنعني ذلك من هجوهم ، ووهبت جرمهم لله عز وجل . وقد قلت بيتين لم أذكر فيهما عرضاً ، ولم أقدم في دين ، وهما :

دينار آل سليمان ودرهمهم كالبابليين شدّاً بالعفاريت
لا يرجدان ، ولا يرجي لقاؤهما كما سمعت بهاروت وماروت

ومهما يكن الشأن في هذه القصة فالذي يعيننا أن بشاراً كان يفهم من الهجاء سب العرض والطعن في الدين ، وأنه عندما تخرج من هجاء آل سليمان ، بما

(١) طبقات الشعراء ، ص ٢٢ ، وانظر الأغاني ٢ / ٢٤٤ ووفيات الأعيان ١ / ٢٧٣ .

يحمل لديه الهجاء من معنى ، قال فيهم هذين البيتين . على أنهما — بعد — ما يزالان هجاء ، ولكن من ذلك النوع الذي يرسم على الفم إبتسامة خفيفة . لما فيهما من تندر ببخل آل سليمان . فالدينار والدرهم عندهم شيان يُسمع بهما ولكن لا يراهما أحد . ولا يتوقع أن يراهما أحد في المستقبل . شأنهما شأن هاروت وماروت .

وربما كان أبو نواس أبرع شعراء زمانه في ذلك اللون من الهجاء الكاريكاتيرى الساخر .

لننظر في هذه الأبيات مثلاً :

رَأَيْتَ الْفُضْلَ مَكْتَبِيًّا	يُنَاغِي الْخُبْزَ وَالْحَمَكَا
فَقَطَّبَ حِينَ أَبْصَرَنِي	وَنَكَّسَ رَأْسَهُ وَبَكَى
فَلَمَّا أَنْ حَلَفْتُ لَهُ	بَأَنِّي صَائِمٌ ضَحِيكَا

فأبو نواس هنا يتحدث عن بخل صاحبه ، ولكنه يختار لتصوير هذا البخل موقفاً من سلوك المهجو ، يحلل فيه انفعالاته الخاصة . فالفضل في البداية يقلب الخبز والسّمك بين يديه وكأنه يلاعب أطفاله . إنه على وشك أن يتناول طعامه ، ولكنه حين رأى أبا نواس قاماً عليه أصابه الغم والاكتئاب ، وعبس وجهه ، كأن كارثة قد حلت به . لقد تصور أن الشاعر سيشاركه طعامه هذا ، ولعله باصطناعه العبوس والتقطيب لا يتيح له هذه المشاركة . ولكن الشاعر الذي أدرك ما انتابه في تلك اللحظة أراد أن يهون عليه الأمر ويطمئنه ، فأقسم له أنه صائم في ذلك اليوم . وعند ذاك ما كان أسرع ما انفرجت أساريره ، حين أيقن أن أحداً لن يتناول شيئاً من طعامه .

إنها لوحة حية ، تتعمق نفس البخيل وتسجل مشاعره ، في كلمات سريعة خاطفة ولكنها معبرة .

ولننظر أيضاً في صورة هذا البخيل الآخر :

رَغِيفٌ سَعِيدٌ عِنْدَهُ خِدْلُ نَفْسِهِ يَقلِبُهُ طَوْرًا وَطَوْرًا بِإِلَاعِبِهِ
 وَيُخْرِجُهُ مِنْ كُتْبِهِ فَيَتَمُتُّ بِهِ وَيَجْلِسُهُ فِي حَجَرِهِ وَيَخَاطِبُهُ
 وَإِنْ جَاءَهُ الْمَسْكِينُ يَطْلُبُ فَضْلَهُ فَقَدْ تَكَلَّيْتَهُ أُمُّهُ وَأَقَارِبُهُ
 يَنْكُرُ عَلَيْهِ السَّوْطَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ وَتَكَسَّرَ رِجْلَاهُ وَيَنْتَفِ شَارِبُهُ

فسعيد هذا لا يأكل الرغيف . وكيف يأكل شيئاً هو منه بمنزلة نفسه ؟ !
 إنه يجلسه في حجره كأنه طفل من أطفاله ، يقلبه هنا وهنا ، ويلاعبه كما تلاعب
 الأطفال . وأقصى ما يناله منه هو أن يخرجته من محبته في كفه ويشتم رائحته .
 والويل كل الويل للسائل المسكين إذا جاءه يطلب شيئاً من فضل طعامه . فإنه
 يلقي الضرب المبرح ، وتكسر رجله حتى لا يعود . وينتف شاربه حتى يتذكر
 ما أصابه من مهانة فلا يعاود الكرة .

إنها صورة كاريكاتيرية من الطراز الأول ، بل هي مجموعة من اللقطات
 الكاريكاتيرية المضحكة الساخرة في الوقت نفسه .

وفي ديوان الشاعر لقطات أخرى من نفس الطراز . يصور فيها نفسية
 البخلاء وسلوكهم . وأيضاً فإنه يصور لنا نمطاً آخر من الناس . هم ثقلاء الروح
 والظل ، فيقول مثلاً عن صاحب له من هذا النوع :

لِي صَاحِبٌ أَثْقَلُ مِنْ أَحَدٍ قَرِينُهُ مَا عَاشَ فِي جَهَنَّمَ
 عَلَامَةُ الْبُغْضِ عَلَى وَجْهِهِ بَيِّنَةٌ مُذْخَلٌ فِي الْمَهْدِ
 لَوْ دَخَلَ النَّارَ طَفَافًا حَرًّا فَمَاتَ مِنْ فِيهَا مِنَ الْبَرْدِ

فهذا الصاحب أثقل من جبل أحد المعروف بظاهر المدينة المنورة ، من
 عاشره عاش حياته في عناء ونصب . إنه بغض إلى النفس منذ أن ولد ، ففي
 مرآه ما يبغض الناس فيه . وهو ثقیل الروح والظل ، ينطوي على قدر هائل من
 البرود ، حتى إنه لو دخل جهنم نفسها لأطفأ حرارتها . وأشاع فيها من البرد
 ما يقتل أهلها .

هكذا يجسم الشاعر صفة البرود وثقل الظل في صاحبه بطريقة تلعب فيها
المبالغة الكاريكاتيرية دوراً أساسياً .

ويفيد أبو نواس من ثقافة عصره حين يقدم إلينا صورة مغن ثقیل على النحو
التالي :

قل لزهير إذا اتَّكَا وشَدَا أقليل أو أكثر فأنت مِهْذار
سَخُنْتُ من شدة البرودة حتى صرت عندي كأنك النارُ
لا يعجب السامعون من صفتي كذلك الثلج ، باردٌ حارٌ

فهو يدور هنا حول معنى برودة ذلك المغني فيرى أنه صار ساخناً من شدة
برودته ، شأنه في هذا شأن الثلج ، فأنت لا تطيقه كما لا تطيق النار . وهو من
المعاني اللطيفة المبتكرة ، التي تم عن عقلية مرهفة الإدراك .

وفي نفس الاتجاه ما يصور به أبو نواس مجموعة من القيان المغنيات ، حيث
يقول :

إذا ما كنت عند قيان موسى فعند الله فاحتسب السرورا
خفافسُ خلف عيْدان قُعودُ يطوّلُ قربها اليوم القصيرا
إذا غنَّينَ صَوْنًا كان موتاً وهيجنَ به عليك الزَّمهريرا

فانظر إلى صورة الخفافس يضربن على أوتار العيْدان ، وانظر إلى الملل الذي
يحدثه فيجعلن الزمن يبدو أطول مما هو في حقيقته ، ثم أخيرا هذا الصقيع الذي
يشعنه في الجو عندما يشرعن في الغناء . ففي الأولى تصوير كاريكاتيري حسی ،
وفي الثانية والثالثة تصوير كاريكاتيري معنوی . وقد جمع الشاعر بين هذه
الصور الحسية والمعنوية لكي يعبر من خلالها عن مدى ثقل ظل أولئك المغنيات .

وهناك نمط آخر من هذا الهجاء يشترك مع نوع من أنواع النكتة ، وهو
الهجاء القائم على تصحيف الكلمات . ويمثله هجاء أبي نواس للشاعر أبان
اللاحقي ، حيث يقول :

صَحَّفَتْ أَمَك إِذْ سَمَّتْكَ فِي الْمَهْدِ أَبَانَا
صَيَّرَتْ « بَاءً » مَكَانَ « التَّاءِ » تَصْحِيفاً عِيَانَا
قَدْ عَلِمْنَا مَا أَرَادَتْ لَمْ تَرُدْ إِلَّا « أَتَانَا »

فكهنذا تلاعب أبو نواس باسم أبان فزعم أن أمه حين سمته كانت تقصد كلمة « أتان » - أي أنثى الحمار - ولكنها صحفت كما يصحف الكاتب أحياناً فجعلت مكان التاء باء . وهكذا ، بضربة تصحيف صغيرة . جعل الشاعر حماراً . وقد استفاض هذا اللون في الهجاء وفي غيره فيما بعد . بخاصة في العصور المتأخرة .

ونجد امتداداً لهذا الهجاء الكاريكاتيري المضحك الساخر لدى شاعر مثل منصور الأصفهاني . فهو مثلاً يهجو ابن أبي نوفل فيقول (١) :

خِيَوَانُكَ يَا ابْنَ أَبِي نَوْفَلٍ - كَمَا زَعَمُوا - فَلَكِ الْمَغْزَلُ
وَكَبِيرِي قِصَاعِيكَ مَخْرُوطَةٌ مِنْ الْبَخْلِ - مِنْ أَصْغَرِ الْخَرْدَلِ

وهو هنا يحسم بخل ابن أبي نوفل في صغر حجم مائدته ، وضآلة حجم قِصاع الطعام عليها ، فكأنها مائدة وقِصاع رمزية .

كما نجد له امتداداً عند شاعر عرف بأنه أهجى شعراء زمانه ، وهو ابن الرومي . فبعيداً عن هجائه المقذع نجده يرسم لنا هذه الصورة الطريفة للبخل ، حيث يقول (٢) :

يُقْتَرَّ عَيْسَى عَلَى نَفْسِهِ وَلَيْسَ يَبَاقُ وَلَا خَالِدٍ
وَلَوْ كَانَ يَسْطِيعُ - مِنْ بَخْلِهِ - نَفْسٌ مِنْ مِخْرَ وَاحِدٍ

فهكذا وصل به البخل إلى حد أنه لو استطاع لاكتفى بأن يتنفس من فتحة

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ٣٤٤ .

(٢) معجم الشعراء ، ص ١٤٧ .

واحدة من فتحي أنفه ، مدخرا بذلك الفتحة الأخرى .

وهو يستمع إلى مغن كريبه فيرسم له هذه الصورة الكاريكاتيرية الساخرة
المضحكة حين يقول فيه :

وتحسب العين فكَّيَّه - إذا اختلفا - عند التنغم - فكى بغفل طحان

ولا سبيل الآن إلى استقصاء هذا اللون الطريف من الهجاء . ولكن مسن
الواضح أنه ابتعد كل الابتعاد عن الأسلوب الجارح . وعن سب أعراض الناس
والطعن في دينهم . واتجه إلى لون من التحليل النفسى حيناً ، وإلى القفشات
الفكهة المرححة حيناً آخر . فكان بذلك أقرب إلى طبيعة الفن الأدبي الراقى .

وجدير بالذكر . ونحن ننهى الحديث في هذا العنصر ، أن نشير مجرد
إشارة إلى ظاهرة تتعلق بالمدح والهجاء في العصر العباسي ، وهي أن الشاعر قد
يمدح الشخص ويهجوّه بعد ذلك . وقد يكون السبب في هذا أن يكون الممدوح
قد كف عن عطائه للشاعر . كما حدث بين أبي العتاهية والعباس بن محمد (وقد
مر بنا خبره في الفصل الأخير من الباب الأول) . وقد يكون السبب تغير
الأحوال على الممدوح ، كما حدث من البحتري مع أحمد بن الحصيب وزير
الخليفة المنتصر . فقد مدحه البحتري ونال جوائزه وهو وزير . فلما نكبه
الخليفة المستعين مدح المستعين وضمن هذا المدح هجاء لابن الحصيب^(١) . وقد
عاد كذلك فهجا المستعين نفسه^(٢) . وذلك عندما خلع من الخلافة . ويتمول عنه
المرزباني بعامة إنه « هجا نحوا من أربعين رئيساً ممن مدحه ، منهم خليفتان ،
وهما المنتصر والمستعين ، وساق بعدهما الوزراء ورؤساء القواد ومن جرى
مجرأهم من جلاّة الكتاب والعمال ووجوه القضاة والكبراء بعد أن مدحهم وأخذ
جوائزهم »^(٣) . أما مدح أبي تمام للأفشين قائد الجيوش ضد بابك الخرمي

(١) أنظر الموشح ، ص ٥١٥ .

(٢) نفسه ، ص ٥١٣ .

(٣) نفسه ، ص ٥١٥ .

وثورته ، ثم هجاؤه له بعد أن ظُنَّ به التآمر على الدولة ، وربما كان له مبرره
النفسي في الحالين .

وعلى كل فإن هذا اللون من المدح بعد الهجاء ، والهجاء بعد المدح ، للشخص
نفسه . كان يجري غالباً في الإطار التقليدي للذين الفنانين .

— ٤ —

وننتقل الآن إلى فن الغزل .

وفن الغزل من فنون الشعر العربي القديمة . وقد تميز منذ العصر الجاهلي
وحتى عهد بني أمية باتجاهين أساسيين ، هما الغزل العفيف والغزل العايب . وقد
تكون من هذا وذلك تراث شعري هائل ، عرفه الشعراء المحدثون في صدر
العصر العباسي لقرب العهد به . معرفة جيدة ، ودخل في رصيد ثقافتهم الشعرية
بالضرورة . وهم لم يعرفوه فحسب ، بل كانوا كثيراً ما يتأثرونه .

ذهب رجل إلى بشار — رأس المحدثين — فقال له : قلت أحسن بيت ثم
أفسدته بالبيت الثاني ، وأنشده البيتين :

جَفَتْ عَيْنِي عَنِ التَّغْمَاضِ حَتَّى	كَأَنَّ جَفَوْنَهَا عَنْهَا قِصَارُ
يُرْوَعُهُ السَّرَارُ بِكُلِّ فَجٍّ	مَخَافَةَ أَنْ يَكُونَ بِهِ السَّرَارُ

فقال بشار : أردت أن ألحق قول المجنون :

كَأَنَّ الْقَلْبَ لَيْلَةً قَيْلٌ يُغْدَى	بَلَيْلَى الْعَامِرِيَةِ أَوْ يُرَاحُ
قُطَاةٌ غَرَّهَا شَرَكٌ فَيَسَاتُ	تَجَاذِبُهُ وَقَدْ عُلِقَ الْجَنَاحُ

فلم أحسن أن أقول كذلك ^(١) .

(١) نفسه ، ص ٣٨٩ .

فهذا الخبر يدلنا على أن المحدثين من الشعراء كانوا يلتفتون أحياناً إلى الوراق وقد ملأت نفوسهم بعض معاني الشعراء القدامى فيحاولون مجاراتها . ومن خلال هذه المجازاة تمتد آثار التيار القديم إلى الزمن الحديث ، متجاوزة في بعض الأحيان المعاني الجزئية إلى الاتجاه العام لدى بعض الشعراء .

وإذا كنا قد رأينا بشاراً يجارى المبتون في معنى من معانيه فلننا نجد شاعراً مثل العباس بن الأحنف ما زال في غزله موصول الشعر بالبادية . ففي خبر أورده المرزباني عن الصولي أن أحمد بن حمدون قال : أنشدتُ غصين بن برّاق الأسدي بيتي العباس بن الأحنف :

نَزَفَ البكاءُ دموعَ عينك فاستعِرْ عيناً لغيرك دمعها مِدرارُ
من ذا يُعيرك عنه تبكى بها أرايتَ عيناً للبكاء تعار

فحلف أن البيت الأول لرجل عندهم ، وأنه لا يعرف الثاني ^(١) .

وغصين هذا هو المعروف بأبي هلال الأحذب ، وكان أعرابياً هاجراً إلى بغداد ^(٢) فهو يعني إذن أن بيت العباس الأول لشاعر من الأعراب معروف لديهم ، وأنه - أي العباس - أخذه برمته .

وتذاكر جماعة من الأدباء في معنى تمنى الشعراء لقاء الأجابة مع البلاء فقالوا : قول جميل :

ألا ليتني أعمى أصمُّ تقودني بئنة ، لا يخفى على كلامها
ثم فضلوا عليه قول العباس بن الأحنف :
ألا ليتني أعمى إذا حيل دونها وتُنشأ لنا أبصارنا حين نلتقى
أضينُّ على الدنيا بطرفي وطرفها فهل بعده هذا من فعال بمشفق ^(٣)

(١) نفسه ، ص ٤٤٨ .

(٢) طبقات الشعراء ، ص ٣٢٩ .

(٣) الموشح ٣١٤ - ٣١٥ .

ومع أن هذين الخبرين قد جمعا بين العباس واثنين من الشعراء العذريين في العصر الأموي فهناك أكثر من خبر يضعه على طريق الشاعر عمر بن أبي ربيعة . فابن المعتز يقول عنه : « كان العباس بن الأحنف صاحب غزل ، رقيق الشعر ، يشبه في عصره بعمر بن أبي ربيعة في عصره . ولم يكن يمدح ولا يهجو ، إنما كان شعره كله في الغزل والوصف . » ^(١) وينقل في مرة أخرى كلاماً لأبي العنقاء البصري عن غزل أبي العتاهية يقول فيه : « وغزله لين جداً ، مشاكل لكلام النساء ، موافق لطباعهن . وكذلك كان عمر بن أبي ربيعة المخزومي والعباس بن الأحنف . » ^(٢)

ومهما يكن من أمر فإن هذا الشاعر العباسي قد انقطع للغزل ، شأنه شأن العذريين وشأن ابن أبي ربيعة ، وأن نفسه الشعري كان أقرب إليهم ، وإن كنا — فيما طالعنا له من شعر — لا نجد فيه حرارة العذريين وصدقهم . ولا خفة ظل عمر بن أبي ربيعة ، بنفس الدرجة . ومع ذلك فإن أثر البيئة الجديدة يطالعنا لديه بين الحين والآخر . فإذا كان عمر بن أبي ربيعة يصف محبوبته في لينها وتثنيها بقوله :

ألا إنما هيندُ عصا خيزرانة إذا غمزوها بالأكفِّ تلينُ

فإن العباس يصف محبوبته وهي تمشي الهوينى بين وصيفاتها بقوله :
كأنها حين تمشي في وصائفها تمشي على البَيْض أو فوق القوارير
ولك أن تتمثل كيف تكون هذه المشية الخدرة فوق البيض أو القوارير ؛ فهي مليئة بالدلالات على رقة هذه المحبوبة وخفة وطئها على الأرض كأنها النسيم ، وعلى رشاقتها ولطف حركتها ، وقبل هذا وذاك على أنها حضرية منعمة .

(١) طبقات الشعراء ٢٥٥ .

(٢) نفسه ٢٢٨ .

على أننا نعرف شاعرا من عهد الرشيد هو ربيعة الرقي ، يوشك أن يكون نسخة من عمر بن أبي ربيعة ، مع اختلاف روح العصر وأثره في شعره . ويقول ابن المعتز عن شعره في الغزل إنه يفضلُ أشعار أهل زمانه جميعا ، ويتقدم على كثير ممن قبله ، وأنه لم يجد أطبع ولا أصح غزلا من ربيعة ^(١) . ولم يبعد ابن المعتز في حكمه هذا . أما أنه في غزله امتداد لتيار ابن أبي ربيعة فتدل عليه مجموعة من الشواهد .

إنه مثل ابن أبي ربيعة ، تغرم به النساء وتحاول التقرب منه — أو هكذا يدعي . يقول مثلاً ^(٢) :

سائلي عن شعراء الناس ، هل غاصوا مَغَاصِي
قلت شعرا يُنزل الأَعْصَمَ من رأس الصياصي
والغواني مُغَوِّياتٌ مولَعَاتٌ باقتناصي
قد تَوَاصَيْنَ بحبي جدا ذاك التواصي

وهو مثل ابن أبي ربيعة ، كثير المحبوبات والمحبات ، ينتقل بينهن من واحدة إلى أخرى . وهذه سُعْدَى — واحدة منهن — أدركت طبيعته هذه ، فماذا قالت ؟

قالت فؤادك بين البيض مُقْتَسَمَ ما حاجتي في فؤاد منك مُقْتَسَمَ ؟
أنت المَلُول الذي استبدلت بي بدلا قصرت بي ، وشريت اللؤم بالكرم

وهو مثل ابن أبي ربيعة ، يعبت ما شاء له العبت في شعره ، ولكنه لا يصنع شيئا مما يقول ، مما يחדش الدين أو الكرامة . وهو يعلن ذلك من نفسه حيث يقول :

(١) نفسه ١٥٩ .

(٢) نفسه ١٦٠ .

أيها الناس ذروني لستُ من أهل الفلاح
أنا إنسان مُعَنَّى بهوى المرضِ الصباح^(١)
أنا زيرٌ^(٢) للغواني وأخو لهوٍ وراح
غير أني لست أغشى أبداً باب السِّفاح

وهو كذلك يحكي مغامرات له هي المغامرات نفسها التي حكى عنها ابن أبي ربيعة من قبل . يقول في نفس القصيدة :

وفتاة غير « داح »^(٣) ذات لهو ومـراح
قد تجشمت إليها هولَ لَيْلٍ ونُبّاح^(٤)
فخلّونا بفتاة غادة غرّني الوشاح^(٥)

ثم لما صاح ديك قبل إيّانِ الصّباح
قلت : صح يا ديكُ ألفا ليس ذا وقت البرّاح
أو أرى الصبح . وإن كا ن لفي الصبح افتضاحي

ولأنك لتلمس في أبياته الأخيرة هذه خفة ظل لا تقل مطلقاً عن خفة ظل ابن أبي ربيعة إن لم تفقها . إنه لا يرتبك أو تأخذه الحيرة عندما يسمع صباح الديك مؤذناً بطلوع الصباح ، بل يقول له : صح كيف شئت ، فلن أبرح مكاني حتى يطلع النهار حقاً ، حتى إن أدى ذلك إلى كشف أمري .

(١) المعنى : المريض : والمرضى الصباح : النساء يظهرن كأنهن مريضات من التنغم وإن كن صحبات البدن .

(٢) زير نساء : أي يحب مجالستهن والحديث إليهن .

(٣) داح : اسم فتاة أخرى تغزل فيها في مستهل هذه القصيدة .

(٤) أي في ظلام الليل ، حيث لا يسمع إلا نباح الكلاب .

(٥) غرّني الوشاح : ضامرة الخصر .

ومع هذا التشابه الكبير بين ربيعة وابن أبي ربيعة في المنحى الشعري نجد كذلك شعرا لربيعة يذكرنا بنغمة العذريين ونهجهم الشعري . وهو نفسه يذكرنا بهم في قصيدة طويلة له تمثل هذا التيار ، حيث يقول :

كِرَامُ الناس قبلي قد أَحَبُّوا كَرَامَهُمْ وَأَحْبَبَنَ الكَرَامَا
جَمِيلٌ والكُثِيرُ قد أَحَبَّنا وَعُرْوَةٌ من هوى لاقى حِمَامَا
هَمُّ سَنُوا الهوى والحبَّ قبلي وما أُنْفِي لهم في الناس ذَامَا^(١)

ثم يمضي في غزل يمثل منطقهم وروحهم فيقول :

فيا « غَنَامٌ » يا بصري وسمعي رَسِيسٌ هَوَاك أُوْرثني سَقَامَا^(٢)
لقد أَقْصَدْتُ - حين رَمَيْتِ - قلبي بسهم الحب ، إن له سَهَامَا
زَجَرْتُ القلب عنك فلم يطعني ويأبى في الهوى إلا اعْتَرَامَا
إذا ما قلتُ : أَقْصِرْ واسلُ عنها أبى من صَرَمِكُمْ إلا انْهَرَامَا

وهذا الشاعر جدير بدراسة مستقلة ليس هنا موضعها ، ولكننا نكتفي منه بهذه الحقيقة . وهي أن تباري الغزل القديمين وجدا امتدادا لهما عنده وعند العباس بن الأحنف وعند أبي العتاهية وعند شعراء آخرين كثيرين في العصر العباسي على امتداده . بل في وسعنا أن نقرر أن شعراء آخرين من شعراء الخمر والتهتك والمجون كانت لهم بعض التجارب العاطفية الصادقة التي أنطقتهم شعرا من هذا اللون ، وفي مقدمتهم أبو نواس نفسه .

وأیضا فإنه ينبغي لنا أن نسجل هنا حقيقة أخرى ذات شقين : الشق الأول أن من شعراء العصر من التفت إلى القيم المعنوية في المرأة ، ورأى فيها عناصر جمال لا تقل أهمية عن جمالها المحسوس . أما الشق الثاني فهو أن تباري الغزل

(١) الذام : العيب .

(٢) غنام : اسم المحبوبة . رسيس الهوى : فعله بالنفس .

تعبث ما لبث أن خرج في بعض الحالات على أيدي بعض الشعراء من حدود الظرف وخفة الروح إلى نوع من التهلك وما يسمى بالغزل المكشوف . وهكذا يجتمع هذان الشقان - على الرغم مما بينهما من تعارض - في حقيقة واحدة . هي حقيقة العصر نفسه ، الذي كان من أبرز سماته أنه استطاع أن يستوعب في باطنه كل الأضداد . ومن ثم لا يعجب الإنسان إذا وجد شاعرا من شعراء هذا العصر يلتفت في شعره مرة إلى الجمال المعنوي للمرأة ، ومرة يستغرقه جمالها الحسي .

وقد برزت في العصر العباسي بخاصة ظاهرة جديدة في مجال الغزل ، هي ما عرف بالغزل بالمذكر . وقد كان ظهور هذا الغزل انعكاسا مباشرا لما طرأ على المجتمع من تغير ، حيث كثرت اصطنانع الغلمان في القصور وفي دور الوجهاء وفي حانات الشراب وغيرها ، كثرة لم يكن يدانيها إلا كثرة القيان في ذلك العصر . وقد كان من المألوف أن يهب الخليفة أو غيره شاعرا من الشعراء الذين يمدحونه - سوى المنحة المالية - جارية أو غلاما ^(١) . وكان هؤلاء الغلماء من أبناء الفرس أو الروم أو غيرهم من الشعوب الأخرى ، يؤتى بهم عن طريق السبي أو غيره . ويتعهد أمر تعليمهم وتدريبهم تجار مختصون .

وتتنوع الآراء في تفسير ظاهرة الميل إلى الغلمان في ذلك العصر ؛ فبعضها يراه مظهرا حضاريا مألوفاً في الحضارات الإنسانية الكبرى ، حيث ينشأ الميل إلى حب الجنس نفسه ^(٢) . وبعضها يجعله أثراً من آثار بروز العنصر الفارسي في ذلك العصر . وبخاصة عقيدة المانوية التي كان من مظاهرها السلوكية استخدام الرجل غلاماً أمرد في قضاء شؤنه ^(٣) . ومن قبل غالت أبو نواس مغالطة واضحة حين

(١) أنظر طبقات ابن المعتز ، ص ٢٠٥ .

(٢) أنظر محمد النويهي : نفسية أبي نواس - مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٥٣ - ص ٨٨ فما بعدها .

(٣) أنظر محمد بديع شريف : الصراع بين الموالي والعرب - دار الكتاب العربي بالقاهرة ١٩٥٤ - ص ٩٤ .

دافع عن ميله إلى الغلمان فقال :

يَذَا أَوْصَى كِتَابَ اللَّهِ فِينَا بِتَفْضِيلِ الْبَنِينَ عَلَى الْبَنَاتِ

وهو من جهة أخرى يتفق مع التفسير الحضاري لشبوع تلك الظاهرة في ذلك العصر . فيرى فيها مظهرا من مظاهر التحضر . يفرض نفسه فرضا ، حتى إن البادوي القديم ليتغير ذوقه وتتغير نظراته إذ هو عاش في ذلك الإطار الحضاري الجديد . وهو من ثم يقول :

أَمَّا وَاللَّهِ لَا أَشْرَأُ حَلَفْتُ بِهِ وَلَا بَطَّارَا
لَوْ أَنَّ «مُرْقَشَا» حَيٌّ تَعَلَّقَ قَنْبَهُ ذَكَرَا

وهو في هذا يغالط مرة أخرى ، إلا أن يكون الانحلال مظهرا حضاريا !

ومهما يكن من أمر فإن الغزل بالمذكر في العصر العباسي إنما استفاض في القرنين الثاني والثالث . ثم أخذ بعد ذلك في الانحسار . وقد تمثل فيه ما تمثل في الغزل بالمرأة من اتجاه عفيف واتجاه عابث ؛ من نزعة جمالية صرف ونزعة حبسية .

والحق إن الشعراء قد نقلوا كل الأوصاف التي وصفوا بها المرأة إلى الغلمان ، ولولا استخدامهم ضمير المذكر لما أمكن في بعض الأحيان معرفة نوع المتغزل فيه . فحين يقول أبو نواس مثلا :

قُلْ لِّذِي الطَّرْفِ الْحَلْدُوبِ وَلِذِي الْوَجْهِ الْغَضُوبِ
وَلِمَنْ يَثْنِي إِلَيْهِ الْحُسْنَ أَعْنَاقُ الْقُلُوبِ
يَا قَضِيبَ الْبَيَانِ يَهْتَزُّ عَلَى دِعْصٍ كَثِيبِ
قَدْ رَضِينَا بِسَلَامٍ أَوْ كَلَامٍ مِنْ قَرِيبِ
فَبُرُوحُ الْقَدَسِ عَيْسَى وَبَتَعْظِيمِ الصَّايِبِ
قِفْ إِذَا جِئْتَ إِلَيْنَا ثُمَّ سَلِّمْ يَا حَبِيبِي

فهذه الصفات التي وصف بها الغلمان هنا كلها من الصفات التقليدية للمرأة .

الكثيرة التردد في الشعر منذ العصر الجاهلي . ومثل ذلك قوله أيضا :

لَبِقُ الْقَدِّ لَذِيذُ الْمُعْتَمَنِقِ	يشبه البدر إذا البدرُ اتَّسَقُ
مُثْقَلُ الرَّدْفِ إِذَا وَلَّى حَكِي	موثقاً في القيد يمشي في زَلَقِ
وَإِذَا أَقْبَلَ كَادَتْ أَعْيُنُ	نحوه تجرح فيه بِالْحَدَقِ
وَهُوَ فِي عَيْنِي جَدِيدٌ دَائِمًا	وسواهُ الدهرِ في عيني خَلَقُ

فهذه الصفات بعينها كثيرا ما وردت في وصف المحبوبات من النساء .

فإذا تركنا هذه الصفات الحسية جانبا طالعنا لدى الشاعر نفسه مقطوعات غزلية يصف فيها هذه المرة ما يكون بين المحب ومحبوبه من علاقات معنوية . فهو حين يقول مثلا :

بِنَفْسِي مِنْ أَمْسَيْتُ طَوْعَ يَدِيهِ	أَبْنَيْتُ لَهُ وَدِي فَهَنْتُ عَلَيْهِ
إِذَا جَاءَ ذَنْبًا لَمْ يَرُمْ مِنْهُ مَخْلَصًا	وَإِنْ أَنَا أَذْنَبْتُ اعْتَذَرْتُ إِلَيْهِ
عَقُوبَتُهُ عِنْدِي هِيَ الصَّفْحُ كُلَّمَا	أَسَاءَ ، وَذَنْبِي لَا يَقَالُ (١) لَدِيهِ

نلاحظ أنه يتحدث عن محبوبه هنا بمنطق من يتحدث عن محبوبته ؛ كيف أنه يظهر الخضوع من جانبه فيلقى في مقابل ذلك الاستهانة بأمره ، وكيف أنه لذا أخطأ بادر بالاعتذار ، ويحدث الخطأ من الطرف الآخر فلا يحاول محاولة الاعتذار ، شأن من لا يبالي . ثم هو يصفح عن كل ما يصدر عنه من إساءة ، دون أن يعامله الطرف الآخر بالمثل .

وهكذا يتحرك معظم شعر الغزل بالمذكر في إطار الغزل بالمرأة ، سواء من حيث الأوصاف الحسية والعلاقات المعنوية . أما التعهر في هذا الغزل فلم يكن أكثر من التعهر في الغزل بالمرأة .

ولهذا كله نقول إن الغزل بالمذكر وإن كان أفقاً جديداً في عالم الشعر

(١) أي لا يغتفر .

العباسي فإنه على مستوى التجربة الإنسانية ومستوى التعبير الفنى جميعاً لم يحدث إضافة حقيقية لها وزنها وخطرها في شعر ذلك العصر .

وربما كانت الإضافة الجديدة بحق ، التي تستأهل الدراسة والتقدير ، قد تحققت في المجال الصوفي فيما اصطلح على تسميته بالعشق الإلهي . وقد سبق أن عرفنا أن حركة الزهد والتنسك قد تطورت في العصر العباسي إلى نظام بعينه من التبعّد والمجاهدات الروحية ، عرف بالصوفية التقشفية . وقد عد معروف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) رأس هذا الانجاء ^(١) . ولكن منحى آخر ما لبث أن ظهر في عالم التصوف في القرن الثالث الهجري . يتحدث فيه أصحابه عن حالة الفناء في الخالق سبحانه ، ويستخدمون لغة المحبين استخداماً رمزياً . وكان من أبرز هؤلاء في ذلك القرن ذو النون المصري (ت ٢٤٦ هـ) . وأبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١ هـ) والحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) . وقد استخدم هؤلاء في تعبيرهم عن حالات الحب والفناء في المحبوب لغة شعراء الغزل العفيف ومعجمهم الشعري ، ولكنهم جعلوه رمزياً إشارياً إلى مضامين روحية .

ويعد ذو النون المصري الأب الحقيقي للتصوف والمتصوفة ، والمؤسس الأول لمبدئهم ^(٢) . ومن أقواله في باب العشق الإلهي :

أموت وما ماتت إليك صبابي ولا قُضِيَتْ من صدق حبك أوطاري
تحمل قلبي فيك ما لا أبش وإن طال سُقْمِي فيك أوطال إضراري

ويقول الحلاج :

أنت بين الشغاف والقلب يجري مثل جرّي الدموع من أجفاني
وتُحلّ الضميرَ جوفَ فؤادي كحلّول الأرواح في الأبدان

(١) نكلسن : نفسه ، ص ١٨٩ .

(٢) شوقي ضيف : العصر العباسي الثاني ، ص ٤٧٥ ونكلسن ١٨٩ .

وكان أبو بكر الشبلي (ت ٣٣٤ هـ) ، معاصر الحلاج وصديقه ، يقول^(١) :
« هذا مجنون بني عامر ، كان إذا سئل عن ليلي يقول : أنا ليلي ، فكان يغيب
بليلي عن ليلي حتى يبقى بمشهد ليلي ، ويغيبه عن كل معنى سوى ليلي ، ويشهد
الأشياء كلها بليلي » . وهذا القول يذكرنا بصوفية الفرس ، الذين ولدوا من
قصة ليلي والمجنون كثيراً من الإشارات الصوفية في مجال الحب الإلهي .
والشبلي نفسه هو الذي يقول :

فمن كان من طول الهوى ذاق سَلْوَةً فإني من ليلي لها غير ذائق
وأكثر شيء نلت من نوالِها أمانِي لم تصدُق . كلامة بارق

ويستمر هذا اللون من التغني الصوفي بالعشق الإلهي عبر القرون التالية .
حتى يظهر في أواخر العصر العباسي الصوفي الشاعر الكبير عمر بن الفارض
(٥٧٧ هـ - ٦٣٣ هـ) . وتعد قصيدته « نظم السلوك » - وتعرف عادة بالتائية
الكبرى - ترنيمة العشق الإلهي^(٢) . ونحن نقرأ في قصيدة رائية له :

ولقد خلّوتُ مع الحبيب وبيننا	سر أرقُ من النسيم إذا سرى
وأباح طرفي نظرةً أملتُها	فغدوتُ معروفاً وكنت مُنكراً
فدهشت بين جماله وجلاله	وغدا لسان الحال عني مخبراً
فأدرُ لحاظك في محاسن وجهه	تلقي جميع الحسن فيه مصوراً
لو أن كل الحسن يكملُ صورة	وراه . كان مهلاً ومكبراً

وفي كل ما وقفنا عنده الآن من النماذج تبدو لنا لغة الشعر مألوفة للغاية .
حتى إننا لو لم نعرف أن أصحاب هذا الشعر من المتصوفة لبدا لنا شعراً غزلياً
عفيفاً لا أكثر ولا أقل . ولكن يكتسب هذا الشعر مضمونه الروحي الجديد
عندما تأمله في إطار النظريات الصوفية ومناهج المتصوفة المختلفة .

(١) شوقي ضيف ، نفسه ، ص ٤٨٥ .

(٢) نكلسن : نفسه ، ص ٢٠٧ .

والوصف مجال من أرحب المجالات الشعرية . ولو تأملنا حقيقة الشعر لقلنا إنه وصف كله . ومن ثم لم يبرز الوصف في الشعر العربي القديم بوصفه موضوعاً شعرياً مستقلاً أو هدفاً في ذاته ، بل تمثل فيه بهذا المعنى العام ، أي من حيث إن عمل الشاعر في عمومته عمل وصفي ، سواء أكان يتحدث عن عاطفة خاصة أو واقعة خارج نفسه .

ولكن بعيداً عن هذا المعنى العام كان الشاعر كثيراً ما يتوقف في بعض أجزاء القصيدة لكي يرسم صورة معبرة عن طبيعة المكان أو طبيعة الكائن الحي فيه . ومن ذلك وصف الرحلة في الصحراء . ووصف الناقة والفرس والغزلان وحرر الوحش . ووصف الهجيرة والسراب والليل والنجوم .. الخ ولكن هذا الوصف كان يرد غالباً على نحو تكميلي لموضوع رئيسي .

وقد ظل هذا الطراز من الوصف مستمراً عبر العصور المختلفة ، وإن تنوعت الموصوفات ، حتى بعد أن صار موضوعاً شعرياً قائماً بذاته في العصر العباسي . فأبو نواس مثلاً يجد في الحراقات (السفن) التي بناها الأمين في دجلة موضوعاً وصفيّاً جديداً ، ولكن هذا الوصف لا يقوم مستقلاً بذاته . بل يرد في قصيدة قصد بها الشاعر مدح الأمين . وقد يرد وصف لمشهد طبيعي في صدر قصيدة خمرية أو في ثناباها ، كخمرية أبي نواس الطويلة ، التي يقول في مطلعها :

لِضَوْءِ بَرَقَ ظِلَّتْ مَكْتَبًا شَقَّ سَنَاهُ فِي الْجَوِّ وَالتَّهَبَا

أو خمرية ابن المعتز التي يستهلها بقوله :

أَنْزِلْتُ مِنْ لَيْلٍ كَظَلِّ حَصَاةٍ لَيْلًا كَظَلِّ الرَّمْعِ وَهُوَ مَوَاتٍ

فقد انطلق فيها منذ البيت الخامس وحتى البيت التاسع عشر ، أي قبل أن ينهيها بستة أبيات - انطلق في وصف الربع في آثار الطبيعة وصفاً تفصيلاً .

وأيضاً ظل وصف الطبيعة يرد في قصيدة المدح ، تمهيداً للشناء على الممدوح .
وهناك يتحرى الشاعر أن يصف من الطبيعة ظواهر بعينها . كالبرق والسحاب
والرياح والأمطار التي تجود الأرض فتحيتها ، التماساً للحديث عن فضل
الممدوح وجوده . وعن نعمة الحياة في ظل حكمه . ومثال هذا قصيدة ابن
المعتر ، التي مطلعها :

عرف الدار فحياً وناحاً بعدما كان صحا واستراحا
ففيها يقول :

من رأى برقاً يضيء التماحا ثقب الليل سناه ، فلاحا
.....
لم يزل يلمع بالليل حتى خيلته نبتة فيه صباحا
وكان الرعد فحل لِقاح كلما يعجبه البرق صباحا
لم يدع أرضاً من المحل إلا جاداً . أو مدّ عليها جناحا
وسقى أطلال هند فأضحت يمرح القطر عليها مراحا
ديماً في كل يوم ووبلاً واغتيقا للندى واصطباحا

ويستمر في هذا الوصف حتى يصل إلى الممدوح فيقول :

جُمِعَ الحق لنا في إمام قتل البخل وأحيا السامحا
ثم يمضي في هذا الطريق .

وقد يستغل الشاعر عناصر الطبيعة فيركب منها صورة متكاملة في مستهل
قصيدته في المدح ، تقوم في مجملها بديلاً من النسيب ورمزاً له في الوقت
نفسه ، كما صنع ابن الرومي في قصيدته التي مدح بها أبا الصقر الشيباني ، حيث
يقول في مستهلها :

أجنت لك الوجد أغصان وكُتبان فيهن نوعان : تفاح ورمان

فوق ذَيْنِكَ أعْنَابٌ مهْدَلَةٌ سودٌ ، لهن من الظلماء ألوان
وتحت هاتيك عُنَابٌ يَلُوعٌ به أطرافهن قلوبَ القومِ قِنْوَانٌ ^(١)
غصون بان عليها الدهرَ فاكهة وما الفواكه مما يحمل البان
ونرجس بات ساري الطلُّ يضربه وأقْحُوَانٌ منير النور رِيَّان
أَلْفَنَ من كل شيء طيب حسن فهي فاكهة شتى وريحان

فكل عنصر من هذه العناصر الطبيعية يشير إلى عضو من أعضاء النسوة اللاتي يشب بهن الشاعر .

وقد فتحت البيئات الحضارية الآخذة بالتمدن للشاعر العباسي آفاقاً جديدة للوصف . وقد كانت قصور الخلفاء التي اقتنوا فيها وجملوها بهجة للعين والنفس من العناصر التي اجتذبت إليها الشعراء فأبدعوا في تصويرها كما أبدع أولئك في تشييدها . ها هوذا علي بن الجهم يصف أحد قصور المتوكل في سامرا وصفاً تشخيصياً حياً . حين يتحدث عن قبة ذلك القصر التي تكلم النجوم وتستمع منها إلى أسرارها ، وعن شرفاته التي حليت بالفيسفساء وتماوجت فيها الأنوار فكأنها فتيات النصارى وقد شربن الصبوح وخرجن في موكب عيد الفصح يتخطرن ويرقصن ، ثم عن نافورة القصر التي تندفع نحو السماء في إصرار كأن لديها عندها ثأراً .. الخ . يقول :

وقبة مُلْكُ كأن النجر م تُفْضِي إليها بأسرارها
لها شُرُفَاتُ كأن الريع كساها الرياضَ بأنوارها
نَظْمُنَ الْفُسَيْفِسَ نَظْمَ الحلي لِعُونِ النساءِ وأبكارها
فهن كمُصْطَبِحَاتٍ بَرَزْنَ بفِصْحِ النصارى وإفطارها
فمنهن عاقصة شعرها ومُصْلَحَةٌ عَقْدَ زُنَارِها ^(٢)

(١) يلوع : يمرض .

(٢) الزنار : حزام خاص للصارى .

وفوّارةٍ ثأرهما في السماء فليست تقصّر عن ثأرهما
ترد على المزن ما أنزلت على الأرض من صوب مدّرها
ولعل هذه الصورة كانت أمام عين ابن المعتز حين وصف قصراً كذلك
فقال :

وبُنْيَانُ قَصْرٍ قَدْ عَلَتْ شُرْفَاتُهُ كَصَفِ نَسَاءٍ قَدْ تَرَبَّعْنَ فِي الْأَزْرِ
وهو أيضاً يصف بركة من البرك التي كانت عنصراً جمالياً أساسياً في
حدائق تلك العصور فيقول :

كأن البركة الغناء لما غَدَتْ بالماء مفعمةً تموجُ
وقد لاح الدجى - مرآة قَيْنِ قد انصقلت ومقبضها الخليج
يشبهها وقد امتلأت بالماء وظلام الليل من حولها بمرآة قينة في استدارتها
ولعانها ، ويشبه الخليج الذي يمدّها بالماء بمقبض المرأة ، إذ هو لاعم مثلها .
ويصف بركة أخرى فيقول :

وبركة تزهو بينيلو قر ألوانه بالحسن منعوته
نهاره ينظر من مقلّة شاخصة الأجفان مبهوته
كأنما كل قضيب له يحمل في أعلاه ياقوته

وقد كثر حديث الشعراء في العصر العباسي عن ألوان الزهور المختلفة ،
وجعلوا لكل لون منها دلالة معنوية خاصة . وكثيراً ما كانوا يتهادون بالزهور
ويرسلون مع الهدية بطاقة فيها أبيات من الشعر ^(١) . وقد كان ذلك كله مظهراً
حضارياً فتح أمام الشاعر أفقاً جديداً للوصف ، استغنى به في كثير من الأحيان
عن وصف نبات الصحراء البري وعن بحر الآرام وما أشبه من معالم الحياة

(١) انظر نموذجاً لهذا في الموشح ، ص ٥٣٤ ، وما رد به المهدي إليه كذلك من شعر

البدوية القديمة . ومع تقدم الزمن ازدادت عناية الشعراء بوصف الزهور
وتنافسوا فيها حتى تحولت اوصافهم في الأزمنة المتأخرة إلى ضرب من
الكليشيهات المليئة بضروب الزينة البديعية .

- ٥ -

وبعد فقد ظهرت في العصر العباسي آفاق أخرى اقتحما الشعر الأول
مرة ، ولكنه لم يستطع أن يتخذ منها مجالا حقيقيا للإبداع الفني . ونكتفي
الآن بأن نشير في هذا الصدد إلى ظهور ما سمي بالشعر التعليمي . فقد كان
الشاعر أبان بن عبد الحميد اللاحقي - معاصر أبي نواس - قد شق هذا
الأفق حين نظم كتاب « كليله ودمنة » - الذي كان ابن المقفع قد ترجمه
من الفارسية إلى العربية - في نحو خمسة آلاف بيت ^(١) من المزدوج . وفرغ
منه في أربعة أشهر ، كما نظم كتاب سيرة أردشير وكتاب سيرة أنوشروان ^(٢)
وغيرهما . وفي هذا الاتجاه يمكن أن نعد مطولة أبي العتاهية ذات الأمثال .
وأبضا فقد تابعه الشاعر علي بن الجهم حين نظم مزدوجة في التاريخ في ثلاثمائة
بيت . يقص فيها قصة الخليفة منذ البدء . كما يحكي تاريخ الإسلام منذ
البعثة المحمدية حتى خلافة المستعين ^(٣) . وقد أعقبه الشاعر عبدالله بن المعتز
بمقصيدة ذات صبغة تاريخية كذلك ، تقع في أربعمئة وثمانية عشر بيتا ،
يسرد فيها حياة الخليفة المعتضد ، وأحداث عصره ، واستقرار الأوضاع
السياسية والاجتماعية والاقتصادية في ذلك العصر ، بعدما كان قد ساد من
اضطراب فيها جميعا .

(١) أنظر طبقات ابن المعتز ، ص ٢٤١ والدكتور شوقي ضيف يذكر أنها في نحو أربعة عشر ألف
بيت (انظر نفسه ص ٢٤٦) . وقد نظمها في زمن متأخر نسبيا الشاعر المصري الأسعد بن
معاذ ، كما نظم « سيرة السلطان صلاح الدين » (انظر وفيات الأعيان ١ / ٢١٠) .

(٢) ابن النديم : الفهرست ، ص ١٧٨ .

(٣) شوقي ضيف : نفسه ص ٢٤٩ .

وقد كان من الممكن أن يتطور هذا اللون من الفن الشعري إلى نوع من الشعر الملحمي ، ففيه نفس غير يسير منه ، ولكن ما يؤسف له أنه تطور في اتجاه آخر لا ينتمي في كثير أو قليل إلى الفن الأدبي ، وذلك عندما راح المشتغلون بفروع العلم المختلفة ينظمون المادة العلمية في أراجيز مزدوجة من هذا الطراز ، تكون بمثابة متون يحفظها الآخذون في تحصيل هذه العلوم .

ومن هذه الآفاق الجديدة أيضاً استخدام الشعر في المجاملات الاجتماعية ، كأن يكون تقديماً لهدية ، وهذا ظهر منذ أبي العتاهية ، أو شكراً عليها ، أو يكون تهنئة على الحج^(١) أو ما يشبهه من المناسبات السعيدة ، أو يكون عتاباً^(٢) أو تعبيراً عن الأشواق الأخوية^(٣) ، إلى غير ذلك من ضروب المجاملة الاجتماعية . وقد كانت هذه كلها مجالات معنوية جديدة في عالم الشعر ، ولكنها استفاضت مع مضي الزمن ، وصار الشعر فيها ضرباً من التفنن البيديعي الذي فقد حرارة الشاعر وصدقها .

(١) طبقات ابن المعتز : ص ٣٩٠ .

(٢) المرزباني : معجم الأدباء ، ص ٩٤ .

(٣) نفسه ، ص ٢١٨ .

الفصل الثالث

في الأداء الشعري

كما بقيت آثار ورواسب معنوية من الشعر القديم تفرض نفسها على الشعر العباسي . كذلك بقيت - بالتبعية - المعالم الشكلية للقصيدة التقليدية محافظة على كيانها بنفس القدر . ولكن في مقابل هذا استطاع الذوق الجديد كذلك أن يفرض على البيئة الأدبية قيما معنوية جديدة . بما تفتح في ذلك العصر من آفاق للتجربة لم تكن متاحة من قبل ، استتبع - بالضرورة - محاولات مختلفة للتغيير من منهج الأداء الشعري ، واصطناع وسائل جديدة للتعبير .

(أ) فإذا نحن توقفنا عند شكل القصيدة في العصر العباسي وجدنا تيار «القصيد المحكمة البناء» يظل له ممثلون منذ بداية العصر إلى زمن متأخر منه نسبيا . ومن هؤلاء الممثلين شعراء عرفوا بنزعتهم التجديدية . كبشار ، ومسلم بن الوليد وأبي نواس . وأبي تمام ، وابن المعتز ، ومنهم لم يكونوا أصحاب دعوة تجديدية . كعلي بن الجهم ، ودعبل الخزاعي ، والبحثري ، والمنتبي ، وأبي فراس الحمداني .

ونقصد بالقصيدة المحكمة البناء كل قصيدة طويلة نسبيا ، ذات مقدمة قد تطول وقد تقصر . ومدخل ينزلق منه الشاعر إلى موضوعه الرئيسي ، ثم خاتمة ملحوظة ، سواء أكانت خاتمة للموضوع الرئيسي نفسه ، أو خاتمة تقريرية عامة . والغالب في هذه الحالة أن يصطنع الشاعر وزنا شعريا من الأوزان الطويلة ، كالبيسط والطويل والكامل وما أشبه ، يصطنعه في صورته الكاملة ،

ونادرا جدا أن يكون مجزوءا . وأيضا فإن المعجم الشعري في هذه الحالة ، سواء في مفرداته وتراكيبه ، إنما يستمد من المعجم الشعري القديم ، وكما يبرز الإحكام في بناء القصيدة من حيث هي كل فإنه يبرز بشكل ملموس كذلك في البناء المعنوي واللفظي للبيت المفرد منها ولكل بيت .

هذه هي مميزات القصيدة المحكمة البناء .

على أن المجال الشعري الذي كانت تناسبه هذه القصيدة كان محدودا من حيث النوع ، وإن كان ما أنتج فيه من حيث الكم شيئا كثيرا . فقد كان أبرز ما يحتشد فيه الشاعر لهذا الطراز من القصيدة المحكمة البناء مجال المدح ، يليه – بدرجة أقل كثيرا – مجال الفخر ، وإن ارتبط في كثير من الأحيان بالمدح نفسه . وقد عرفنا من قبل أن موضوع المدح من الموضوعات التي استفاض فيها قول الشعر في العصر العباسي لأسباب سياسية واجتماعية وفكرية أو اعتقادية . ولا يكاد يخلو أمر شاعر من المشهورين وأنصاف المشهورين من صرف قدر من طاقته الشعرية ، يتفاوت قلة وكثرة ، في مجال المدح ، وأكثر هؤلاء الشعراء ارتباطا بالمدح ، أمثال مروان بن أبي حفصة ، وأبي تمام ، والبحتري ، والمنتبي في المكان الأول ، هم الذين نتوقع لديهم أكبر قدر من القصائد المحكمة البناء بالضرورة .

ونحن وإن لاحظنا اختلاف المضامين في هذه القصائد ، وفقا لمدى الجهد الذي يبذله كل شاعر في توليد المعاني أو صياغة المعاني التقليدية صياغة مختلفة ، فإن الإطار العام للقصيدة يظل إلى حد بعيد هو إطار القصيدة المحكمة البناء .

ولك أن ترجع – على سبيل المثال – إلى قصيدة أبي نواس في مدح الحبيب ، التي مطلعها :

أَجَارَةَ بَيْتَيْنَا أَبُوكَ غَيُّورٌ وميسور ما يُرْجَى لَدَيْكَ عَسِيرٌ

فستجد أن الشاعر جعل لها مقدمة في النسب . وهذا التقليد قد يرد مسبوقاً

بالوقوف على الأطلال ، وقد تستهل به القصيدة مباشرة ، كما هو الحال هنا .
وفي هذا النسيب من التكلف ما لا نجد له نظيرا في أكثر شعره تكلفا .

وقد انتقل الشاعر من هذه المقدمة المتكلفة إلى نوع من الفخر المتكلف أيضا ، لأنه شاء فيه أن يخرج على طبيعته ، وأن يجاري الشعراء فيما يتحدثون عنه من الكرامة وعزة النفس وبعد النظر في مثل هذه المناسبة . ثم انتقل إلى حوار جرى بينه وبين زوجته التي أشفقت عليه من الرحلة إلى مصر ، فأتخذ من هذا الحوار مغزلقا إلى الحديث عن الحبيب والدخول في مدحه :

تقول التي عن بيتها خَفَّ مركبي عزيزٌ علينا أن نراك تـسيرُ
أما دون مصرٍ للغنى مُتَطَلِّبٌ؟ بلى ، إن أسباب الغنى لكثير
فقلت لها - واستعجلتُها بـوَادِرٍ جَرَّتْ ، فجرى في جَرِيهينَ عـير -
ذريبي أَكْثَرُ حاسـدـيك برحلة إلى بلد فيه الحبيب أـمـير

ومن ثم يمضي في ذكر صفات الحبيب وتعداد فضائله ، إلى أن يقول له :

إليك رَمَتْ بالقوم هُوجٌ كأنما جماجمها فوق الحِجَاج قبـور

فيجد عند ذلك مناسبة طيبة لوصف رحلته إليه ، وهو عنصر تقليدي في بناء قصيدة المدح . ولأنه ليذكر مراحل هذه الرحلة مرحلة بعد أخرى ، والمواضع التي مر بها ، ابتداء من عَقَرَقُوف حَتَّى مدينة الفسطاط . مارا بماء النقيب ، وكنائس تدمر ، وغوطة دمشق ، والجولان ، وبيسان ، ونهر أبي فطرُس بالقرب من الرملة في فلسطين . وغزة ، والفرما . وهو حين يلقي برحلته في الفسطاط في رحاب الحبيب يأخذ في مدحه بالصفتين التقليديتين : الشجاعة والكرم ، وإن أضاف إليها حسن تدبير الأمور وعفة الضمير :

زها بالحبيب السيف والرمح في الوغى وفي السلم يزهو مِنْبَرٌ وسريرُ
جَوَادٌ إذا الأيدي كفَفْنَ عن الندى ومن دون عورات النساء غيُور

ثم يصل من ذلك إلى الخاتمة ، حيث يركز الهدف الأخير - أو الأول إن

شئنا - من هذه الرحلة الشاقة وهذا المدح ، وهو تحقيق أمنيته في نوال ما هو جدير به ، وما الخصيب أهل له ، من منحة سخية :

ولاني جدير - إذ بلغتُك - بالمني وأنت - بما أملتُ فيك - جدير
فإن تُولينني منك الجميل فأهلُهُ وإلاَّ ، فإني عاذرُ وشكور

هكذا أحكم الشاعر بناء هذه القصيدة وفقاً للتقاليد حتى صارت - بتعبير ابن المعتز^(١) - من قلائده . ولا تقصر عنها حسناً وجودة - كما يقول - ميمته . وهو يعني قصيدته في مدح الخليفة الأمين ، التي مطلعها :

يا دارُ ما فعلت بك الأيـامُ لم تُبقي فيك بشاشةً تُستـامُ

وقد يجمع الشاعر صنوفاً شتى من الموضوعات التقليدية في القصيدة المحكمة البناء ، كما فعل - على سبيل المثال - الشاعر أبو الشيص الخزاعي ، ابن عم عم دعبل ، في قصيدته في مدح عقبة بن الأشعث ، التي مطلعها :

مرّت^(٢) عينه للشوق فالدمعُ منسكبُ طولُ ديار الحبي والحبي مغربُ

فقد جمع فيها بين البكاء على الأطلال ، والحديث عن الديار التي أقفرت ، وتذكرها وتذكر ملاعبها يوم كانت آهلة بسكانها ، والتشبيب بنسائها ، ثم ذكر الخمر ووصفها ، ووصف الساق ، ثم تغير الأيام وذهاب أيام الصبا مع حلول المشيب ، والتحسر - من ثم - على تلك الأيام . ثم ينتقل الشاعر بعد هذا كله إلى الحديث عن الرحلة ، ووصف مسهب للناقة . كل هذا قبل أن يدخل في موضوع المدح .

ومن ثم يمكننا أن نقول إن هذا الطراز من القصائد كان ما يزال في العرف العام محكماً لاقتدار الشاعر ؛ فلم يكن من الممكن الاعتراف لشاعر بالتقدم إلا

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ٢١١

(٢) مرت : مسحت .

إذا أثبتت قدرته في هذا المجال وعلى هذا النحو . فقد كان الشاعر في مثل هذه القصائد في حاجة إلى خبرة لغوية وشعرية واسعة ، يستمدّها بالضرورة من التراث الشعري القديم ، حتى يجيد وصف الأطلال والناقة والصحراء بلغة الشعراء القدامى . ومن ثم لا يعجب الإنسان حين يقرأ لأبي نواس أو لتلميذه ابن المعتز شعرا متناهيا في البساطة والرقّة والعصرية ، ثم يفاجأ بهما في هذا الطراز من الطراز من الشعر وقد انقلبا أكثر بدوية من البدو أنفسهم .

. . .

(ب) وإلى جانب هذه الظاهرة يمكننا أن نلاحظ ظاهرة أخرى استفاضت في الشعر العباسي ، وهي استخدام الرجز على نطاق واسع ، وكذلك المزدوج .

أما المزدوج فقد كان مجاله تلك المطولات التعليمية أو التاريخية التي سبقت الإشارة إليها في الفصل السابق . وأما الرجز فقد استخدم في معظم الأغراض الشعرية الأخرى . استخدم في الطرد ، كما تشهد بذلك طرديات أبي نُخَيْلة وأبي نواس وغيرهما ، واستخدم في المدح (وقد سبقت الإشارة إلى أرجوزة بشار في مدح عقبة بن مسلم) ، استخدمه العماني محمد بن ذؤيب ^(١) في مدح المهدي في قصيدة مطلعها :

الحمد لله الذي بحمدهِ مَنْ على عباده بعبدهِ

وفي مدح الرشيد في قصيدة مطلعها :

لما أتانا خبرُ كالشهِدِ شيبَ بماء نقرة صلَّندِ

واستخدمه كذلك أبو نواس مجزوءا في مدح الفضل بن الربيع ^(٢) ، في قصيدة مطلعها :

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ١١١ - ١١٢ وانظر أيضا أرجوزة لدجل الخزاعي في مدح المأمون

(نفسه ، ص ٢٦٦) .

(٢) ديوانه ، ص ٤٣٨ .

وبلدة فيها زَوْرُ صحراءَ تخطى في صَعْرُ
واستخدمه أبو نواس كذلك في رثاء خلف الأحمر ^(١) ، في قطعة
أولها :

لو كان حيًّا واثلاً من التَّلَفِ لَوَالَتْ شَفْوَاءُ في أعلى شَعَفِ ^(٢)
واستخدمه الشاعر ابن عائشة عبد الرحمن بن عبيد الله في استعطاف أبي الوليد
ابن أحمد بن أبي دؤاد ^(٣) :

أبَا الوليدِ والكرِيمُ يعطِفُ قد رُهِنَ السيفُ وبيعَ المطرَفُ
وقلَّ إخواني وقلَّ المُسْلِفُ تعريفَ حالي لا السؤالَ المُلْحِفُ
وأكثر من هذا استخدمه ابن المعتز في النسب ، في قطعة يتحدث فيها عن
هيبته ^(٤) :

عصيت في « شُرِّ » فما أنساها وحُجِبَتْ عني فما أراها
وفي وصف الخمر ^(٥) ، حيث يقول :

وقهوة صفراءَ مثلَ الورسِ قد حُبِسَتْ في الدَّنْ أيَّ حَبَسِ
أصبحَ أُسْقَى كأسَهَا وأُمِئِّي في قمرٍ كأنه ابن شمسِ
يَؤُمِّيَ منها أبدا كأمي

واستخدمه الشاعر أبو فرعون الساسي في الشكوى من للفقر وكثرة
العيال ^(٦) :

(١) نفسه ، ص ٥٧٧ .

(٢) واثلاً : ناجياً . الشفواء : العقاب . الشعف : رأس الجبل .

(٣) طبقات ابن المعتز ، ص ٣٣٨ .

(٤) ديوانه ، ص ٢٤ .

(٥) نفسه ، ص ٢٧٤ .

(٦) طبقات ابن المعتز ، ص ٣٧٧ .

وصِيبَةٌ مثل فِرَاحِ الذَّرِّ سودِ الوجوه كسوادِ القَدَرِ
جاء الشتاء وهمُ بِشَرِّ بغيرِ قُمْصٍ وبغيرِ أَزَرِ

إلى أن يقول :

فارحم عيالي وتولَّ أمرِي كُنَيْتُ نفسي كُنْيَةً في شعري
أنا أبو الفقر وأُمُ الفقْرِ

ولسنا هنا بصدد استقصاء النماذج ، وكل ما يهمنا هو بيان كيف أن هذا الإطار الشعري قد طُوِّع في العصر العباسي لاستيعاب شتى الأغراض الشعرية . ومن هذه النماذج التي سقناها نتبين أن الشاعر إنما استخدم الغريب فيها في الموضوعات التي تحتل هذا ، كالمَدح والطرد والثناء ، ولكنه حين ينتقل إلى الموضوعات العاطفية ، أو إلى الحمريات ، أو شكوى الحال ، فإنه يصطنع عندئذ لغة سهلة تقوم على معجم من الألفاظ والتراكيب التي تجري على الألسن في الحياة اليومية العادية .

والحق إن الرجز في استخدامه القديم في العصر الجاهلي كان أقرب إلى موضوعات التعامل بين الناس ، كالمفاخرات والمشاتمات والمنافرات والحداء وأغاني الرعاة والعمل ، وترقيص الأطفال ... الخ . وكان الغالب عند ذلك أن ينطلق الشاعر في هذا الرجز دون سابق احتشاد له . ولكن وفقا لما تعلمه عليه اللحظة . ومن أجل ذلك كان في أغلبه مقطوعات قصيرة . ومن ثم كان الرجز هو الوجه الشعبي — إذا جاز التعبير — للشعر في ذلك العصر . ومن ثم أيضا كان تفريقهم بين القصيد والرجز . ثم نما فن الرجز في العصر الإسلامي والعصر الأموي حتى صار منافسا للقصيدة ، وطالت القصيدة منه ، وأكثر من ذلك صارت عملا يحتشد له الشاعر ويستفرغ فيه جهده الفني .

وفي العصر العباسي استمرت الأرجوزة الطويلة ذات البناء المحكم ، يقولها الشعراء مجازاة لهذا النمط الفني ، أو إثباتا لاقتدارهم عليه ، بخاصة حين كان يظن بالشاعر المولّد أن لا قدرة له عليه . ولكن بعيدا عن هذه القضية صار

الرجز شكلا شعريا ، يستخدمه الشاعر في بعض الأحيان في الأغراض العامة .
وفي مقطوعات يغلب عليها القصر ، وقد جرده من كل مفردات المعجم
الغريب وتراكيبه ، واستبدل بها مفردات وتراكيب مما يستخدمه الشعراء
المحدثون في أشعارهم ، تصل في بعض الأحيان - شأنها شأن هذه الأشعار - إلى
إلى حد الدارج ، كقول أبي فرعون مثلا : « فارحم عيالي » .

ويمكننا الآن - بناء على كل هذا - أن نقول إن الأرجوزة في العصر
العباسي وإن احتفظت في بعض الحالات بشكلها أو بنائها المحكم الذي وصلت
إليه في العصرين الإسلامي والأموي - عادت في ذلك العصر كذلك إلى إطارها
المحدود الذي عرفته منذ البداية في العصر الجاهلي ، وقد استفاض استخدام هذا
الإطار المحدود حقا ، ولكن الشعراء طوعوه للغة عصرهم .

* * *

(ج) ويبقى - فيما يتصل بشكل القصيدة في العصر العباسي - أن نلاحظ
استفاضة شكل « المقطوعة الشعرية » ، التي تراوح بين البيتين والعشرة . وهذا
إطار محدود وضيق ، يعبر فيه الشاعر أحيانا عن خاطر راوده ، أو شعور حاد
في لحظة من اللحظات ، أو معنى طريف جال بنفسه فاقتنصه دون أن يتوسع فيه
أو يولد منه ما يصنع قصيدة طويلة .

ومن أمثلة ذلك قول ابن المعتز :

إذا أحسستَ في خطي فتورا وحظيَّ والبلاغةِ والبيانِ
فلا تترتبْ بفهمي ! إن رقصي على مقدار إيقاع الزمانِ

فهو هنا لا يريد أن يقول أكثر من أنه ابن عصره ، وأنه لا يستطيع أن
يكون غير ذلك ، وأن عطاءه الذي يبذله من نفسه ويقدمه إلى الحياة هو آخر
الأمر منسجم مع ما تتيحه الحياة نفسها من تجربة ، ومع ما تتطلبه . وهذا المعنى
بالغ الدلالة على الأزمة النفسية التي يستشعرها لا ابن المعتز وحده ، بل كل فنان

أصبل في كل زمان ومكان ، حين يد نفسه مضطرا إلى الرقص على إيقاع
الحياة السائد في عصره ، وليس على أي إيقاع آخر .
ومنه أيضا قوله :

تركتُ حبيباً من يدي ، من هوانه وأقبلتُ في شأني ، وولى بشانه
أرى عَوْرَاتِ الناس يخفى مكانها وعورته في عقله ولسانه

فهنا التفاتة ذكية من الشاعر إلى أن عورات الإنسان ليست وحدها العورات
الجسمانية . فإن من الناس من يظل مجهولا ما لزم الصمت ، حتى إذا تكلم
كشف عن حقيقته المعنوية . وعند ذلك ربما بدا منه ما هو أدعى إلى الخجل من
العورة الجسمانية نفسها . ويغلب على ظننا أن المتنبي التفت إلى هذا المعنى حين
قال :

لسانُ الفنى نصف ونصف فؤادُه فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

وقد تكون المقطوعة صورة لطيفة مبتكرة ، لمعت في خيال الشاعر فبادر
إلى تسجيلها ثم اكتفى بها حين رآها متكاملة تقوم بنفسها . ومن أمثلة ذلك قول
الشاعر عبد الحميد بن المعتز :

لما رأيتُ البدر في أفقِ السماء وقد نعلتُ
ورأيتُ قَرْنَ الشمس في أفق الغروب وقد تدنى
شبهتُ ذاك وهذه وأرى شبيههما أجلا
وجه الحبيب إذا بدا وقفنا الحبيب إذا تولى

ويعلق ابن المعتز على هذه الصورة بقوله : « وهذا معنى ما سبقه إليه أحد :
تشبيه الوجه مقبلا بالبدر ، وتشبيه القفا موليا بالشمس (لتَم) المقابلة ... » ^(١)

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ٣٧٠

وأنت إذا تصفحت دواوين الشعراء العباسيين أو طالعت أخبارهم أدركت أن ما قالوه من مقطعات يشغل حيزاً كبيراً مما خلفوه من أشعار . فإذا تأملت هذه المقطعات أدركت أنهم تناولوا فيها كل آفاق التجربة الشعرية التي حلّقوا فيها ، من الدعابة الهازلة والتحامق والمجون إلى النسيب والغزل ، إلى الخمريات والزهريات ، إلى العتاب والهجاء والرثاء ، إلى الرسائل الإخوانية . ومعنى هذا أن شكل المقطوعة الشعرية القصيرة قد صار في العصر العباسي إطاراً فنياً له وزنه وله خطره في شعر ذلك العصر ، لأنه كان استجابة لذوق العصر من جهة ، وتحقيقاً لشعبية الشعر وسرعة تناقله ودورانه على ألسن الناس من جهة أخرى .

ونسوق فيما يلي مجرد نماذج تؤكد ما ذهبنا إليه ، ومن شاء بعد ذلك أن يستقصى فليرجع إلى المصادر .

وقد مر بنا من قبل دعابتان لبشار ، واحدة مع جاريته ربابة ، والأخرى مع حمارة . ونسوق هنا مثالا على التحامق هذه المقطوعة للشاعر أبي العجل الماجن — كما يسميه المرزباني ^(١) حيث يقول ^(٢) مدافعاً عن مذهبه :

أيا عاذلي في الحمق دعني من العذل	فإني رخيّ البال من كثرة الشغل
وأصبحت لا أدري ، وأني لشاهد	أفي سفرٍ أصبحت أم أنا في الأهل
فمرّني بما أحببت آتٍ خلافة	فإن جئتني بالجدّ جئتك بالهزل
وإن قلت لي : لم كان ذلك؟ جوابه	لأني قد استكثرتُ من قلة العقل
فأصبحت في الحمقى أميراً مؤمراً	وما أحد في الناس يمكنه عزلي
وصير لي حمقى بغالا وغلماً	و كنت زمان العقل ممتطيارجلي

وفي المجون يقول عمرو الوراق ^(٣) :

(١) المرزباني : معجم الشعراء ، ص ٥١٢ .

(٢) طبقات ابن المعتز ، ص ٣٤١ .

(٣) معجم الشعراء ، ص ٣٠ - ٣١ .

عوجوا إلى بيت عمرو
وما شجياه علينا
وبينري رخيم
فذلك بر ونأتي
هذا وليس عليكم
قوموا وليس علينا
إلى سماع وخير
يطاع في كل أمر
يزهو بجيد ونحر
إن لم تريدوا يبحر
أولى ولا وقت عصر
حقاً جنابات غدر

وفي الغزل نقرأ لأبي نواس ^(١) هذه المقطوعة :

كتبْتُ على فـصٍّ نخاعها
فكتبْتُ في فـصٍّ - ليبلغها :
فمحته واكتبْتُ - ليبلغني :
فمحوته ثم اكتبْتُ : « انا
فمحته واكتبْتُ - تعارضني :

« من ملَّ محبوباً فلا رقدًا »
« من نام لم يعقل كمن شهدا »
« لانا من يهوى ولا حجبًا »
والله أول ميت كمدًا »
« والله لا كالمثله أبدًا »

وفي الحمريات نقرأ للصاحب بن عباد ^(٢) مقطوعة من بيتين يقول فيهما

رقَّ الزجاج ورققت الخمرُ
فكأنما خنرٌ ولا قدحُ
وتشابهًا فتشاكل الأمرُ
وكأنما قدحٌ ولا خمر

وفي الزهريات نقرأ لأبي بكر الصنوبري ^(٣) قوله :

أرأيت أحسن من عيون النرجس
دررٌ تشقُّ عن يواقيت على
أجفانٍ كافور حقفن بأعين
فكأنها أقمار ليل أهدقت
أم من تلاحظين وسط المجلس
قصب الزمرد فوق ببط السندس
من زعفران ناعمات الملمس
بشموس أفق فوق غصن أملس

(١) ديوانه ، ص ٢٦٠ .

(٢) وفيات الأعيان ١ / ٢٣٠ .

(٣) ابن شاعر الكتبي : فوات الوفيات - مكتبة النهضة بالقاهرة - ٢ ص ١١١

وفي العتاب نقرأ لأبي الإصبع الحصني المسلّمِي هذه المقطوعة يعاتب فيها عثمان بن الهيثم الغنوي - أحد قواد المعتصم - لتخلفه عن عيادته وهو مريض ^(١) :

يا أبا القاسم قَارَفْ	تَ من الذنوب عَظِيماً
جفوةً من غير جُرْمٍ	ليس هذا مستقيماً
لا ولا شاورت في تَرَرٍ	كُ العبادات حكيماً
شغلّت الكأس تُسْقَا	هأ وتسقيها النديماً

وقد اعتذر إليه أبو عثمان بمقطوعة من تدعة أبيات في نفس الوزن والقافية .
وفي الهجاء نقرأ المقطوعة التالية لأبي محمد اليزيدي ^(٢) في هجاء الشاعر سلم الخاسر :

رب مغموم بعافية	غَمَطَ الذَّعماءَ من أشْرِهِ
وامرئ طالت سلامته	فرماه الدهر من غَيْرِهِ
بسهام غير مُشْوَية	نَقَضَتْ منه عُرّاً مِرْرِهِ
وكذاك الدهر منة لب	بالقي حالي في عَصْرِهِ
يخلط العسر بميسرة	ويسار المرء في عُسْرِهِ
عقّ سَلَمٌ أمه سَفْهاً	وأبا سَلَمٍ على كبره

ثم يختم المقطوعة ببيتين فيهما كثير من البذاءة والفحش .

ويوجز ابن المعتز ^(٣) في الرثاء حتى ليكتفي بهذين البيتين :

لم تَمُتْ أنت ، إنما مات من لم يَبْقَ في المجد والمحامد ذِكْراً

(١) معجم الشعراء ، ص ٩٣ - ٩٤ .

(٢) طبقات ابن المعتز ، ص ٢٧٣ - ٤ .

(٣) ديوانه ، ص ٢٥٧ .

لست مُسْتَمَقِيّاً لقبرك غيباً كيف يَظُنُّما وقد تضمن بحراً؟

أما المجاملات الاجتماعية ، كتقديم الهدايا والشكر عليها ، أو التهنة بمناسبة سعيدة ، أو تبادل المشاعر الودية ، فإن هذه الألوان جميعاً كانت في الأغلب الأعم تتخذ المقطوعة إطاراً لها ^(١) .

وهكذا يتضح لنا أن شكل القصيدة في العصر العباسي قد تطور في اتجاهين متقابلين : إتجاه استشراف فيه بعض الشعراء العمل الملحمي فطالت قصائدهم حتى بلغت مئات الأبيات ، واتجاه آخر نحو إطار المقطوعة المحدودة الأبيات . وقد أعطى كل من هذين الاتجاهين عطاء ليس باليسير . ولا غرابة بعد في أن ينمو هذان الاتجاهان معاً في عصر كالعصر العباسي . اتسع لكل التجارب وكل المتناقضات .

- ٢ -

فإذا تجاوزنا الإطار العام للقصيدة إلى عناصرها المفردة لاحظنا في البداية أن قدراً غير يسير من آثار المعجم الشعري والتراكيب اللغوية القديمة ظلت أدوات تعبيرية يستعين بها الشاعر العباسي ويركز عليها . ولكن هذه العناصر التعبيرية القديمة لا تصادفنا بطبيعة الحال إلا في ذلك النمط من القصائد المحكمة البناء ، التي تحدثنا عن مجالاتها المعنوية في مستهل هذا الفصل . فبدى أن نجد الشاعر في شعر الطرد ، وفي وصف الصحراء وظواهرها الطبيعية المختلفة ، وفي وصف الرحلة والناقة والفرس — أن نجده قد فتح خزائن المعجم الشعري القديم وتراكيبه

(١) من شعراء العصر من كانت أشعاره كلها قصاراً . ثلاثة أبيات ونحوها إلى العشرة ، كالشاعر إبراهيم الصولي .

(انظر : وفيات الأعيان ١ / ٤٤) .

وتراكيبه التقليدية الجاهزة : وراح يستمد منها ما يسعفه . وبعبارة أخرى نقول إن الشاعر يضع نفسه عند ذاك في عالم الشعر القديم من حيث الموضوع ومن حيث وسائل التعبير .

(p) ولا سبيل الآن إلى إحصاء المفردات الغريبة التي استخلمها الشعراء العباسيون . فهي كثيرة . ولكن لا بأس بأن نشير - دون استقصاء أيضاً - إلى بعض الصيغ والتراكيب التقليدية التي ظلت ترد في أشعارهم .

فمن ذلك : ألا أيها الربيع - خليلي - سقى الله - أبي الله إلا - فتلك دارهم - كأن المطايا - ما حنت الإبل - غداً ونسحر - ما أنس لا أنس - رسيس الهوى - غرتني الوشاح - ألاب يوم - عفته الريح - الربيع المحيل ..

فهذا النصيغ والتراكيب الجاهزة كثيراً ما يتخذها الشاعر مفاتيح لبناء البيت . تنير له الطريق إلى التماية . أو توجه حركة اللغة في نفسه على نحو ييسر له بناء البيت .

ومن أطرف ما يدلنا على أن الشاعر كان وهو يستخدم هذه الصيغ إنما يردد أصواتاً أخرى علقت بنفسه أن نجد ابن المعتز يكرر نفسه في بيتين من قصيدتين مختلفتين ، فيقول في الأولى (١) :

وماءٍ خلاءٍ قد طرقتُ بسدفةٍ تحال به ريش القطا الكُدْرِ نُشَابَ
ويقول في الثانية (٢) :

وماء خلاء قد طرقت بسدفة عليه القطا ، كأن آجِنَه الزيتُ
فالشطر الأول يتكرر بكامله ، معنى وصاغة . ومع أن الشطر الثاني قد اختلف فما يزال مدار الصورة واحداً ، وهو طير القطا . فعناصر الصورة

(١) ديوانه ، ص ٣٨ .

(٢) نفسه ، ص ٩٦ .

الأساسية ثلاثة : ماء الخلاء ، وظلام الليل ، وطير القطا المدوم أو السابح . وهكذا كان الشطر الأول تركيباً لغوياً جاهزاً في نفس الشاعر ، استعاده في يسر في المرة الثانية ، كما يستعيد أي صيغة أو تركيب من تلك التي أشرنا إلى بعضها . وفي هذه الحال تصبح ثقافة الشاعر اللغوية وحصيلته من الشعر القديم على جانب كبير من الأهمية ، في إمداده بما يحتاج إليه من تلك الصبغ والتراكيب . ومن أجل هذا كان حرص كثير من الشعراء العباسيين على حفظ أكبر قدر ممكن من الشعر الجاهلي والإسلامي ، كأبي نواس والعتابي ودعبل وأبي تمام ، وكانت معرفة المتنبي بأسرار اللغة وصيغها الغريبة تفوق في بعض الأحيان معرفة علماء اللغة أنفسهم (١) .

وهكذا امتد الزمن بعناصر التعبير اللغوية القديمة من خلال أولئك الذين سموا كذلك بفحول الشعراء في العصر العباسي ؛ إذ ارتبطت الفحولة — على نحو أو آخر — بمدى حصيلة الشاعر من هذه العناصر ومدى قدرته على استخدامها وتحريكها في أشعاره .

(ب) ولكننا نجد — إلى جانب هذا — محاولات مختلفة للخروج من إطار هذا المعجم القديم ، واستخدام معجم عصري ، يشتق عناصره التعبيرية مما يجري على ألسنة الناس من مفردات وتراكيب .

ولما كان كثير من الألفاظ الأعجمية قد صار في العصر العباسي يجري على ألسنة الناس في عفوية ، بخاصة أسماء الأطعمة والملابس والزهور ، ولما كان من الشعراء من غني عناية خاصة بوصف هذه الأشياء ، كابن الرومي في القرن الثالث ، والمأموني في القرن الرابع (٢) ، اللذين استفرغا قدراً غير يسير من

(١) أنظر وفيات الأعيان ١ / ١٢٠ - ١٢١ .

(٢) المأموني من شعراء القرن الرابع في بخاري ، وصف جميع أصناف الأطعمة في شعره (انظر آدم ميز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - ترجمة محمد عبد الهادي أبي ريدة ، القاهرة ١٩٤٠ - ص ٤٤١) .

نشاطهما الشعري في وصف الأطعمة ، وكابن المعتز والصنوبري وكشاجم والشريف العقيلي وأضرابهم ، الذين عنوا بوصف الزهور على اختلاف أنواعها عناية خاصة . أما أسماء الملابس فلإنها ترد في خلال شعر الحمريات والغزل وغير ذلك .

وهذه الظاهرة قد بدأت في العصر العباسي منذ صدره الأول . وقد مر بنا^(١) من قبل رجز الشاعر العماني في مدح هارون الرشيد ، الذي استخدم فيه بعض الكلمات الفارسية . وهذا الشاعر بصفة عامة كثير الاستخدام للكلمات الفارسية . ولو أنك فتشت شعر بشار وأبي نواس لوقع لك كثير من هذه الألفاظ الأعجمية . وهكذا وجد الدخيل من مفردات اللغة طريقه إلى الشعر .

(ج) وأيضاً فقد دخلت في معجم الشاعر العباسي كثير من مصطلحات علم الكلام ، وذلك نتيجة لما أشاعه المعتزلة في المجتمع — حتى على المستوى الشعبي — من أفكار ، وما كان ينعكس في مجال الشعر من الجدل الذي ملأوا به حياة الناس . وربما كان أبرز أثر لهم في لغة الشعر ناشئاً عن توجيه اللغة إلى استيعاب المعاني العقلية اللطيفة . فالمعاني الجديدة تحتاج دائماً إلى لغة جديدة لأدائها . أو — على الأقل — لتطويع اللغة المستخدمة لتحمل هذه المعاني .

على أنه لا ينبغي بالضرورة أن نبحث عن هذا التأثير في أشعار المعتزلة أنفسهم وحدهم ؛ فإن تأثيرهم هذا قد تجاوزهم إلى غير المنتمين إليهم ، بل إلى المخالفين لهم . ومن ثم استفاض في العصر العباسي سعي الشعراء إلى توليد المعاني المبتكرة التي لم يسبقوا إليها . وكان طبيعياً أن تختلف طريقة أداء هذه المعاني عن كل ما كان مألوفاً في أداء المعاني التقليدية .

وقد بدأ هذا الاتجاه منذ بشار ، وكان إذا سئل عن سر تقدمه على شعراء عصره علل ذلك بقوله : « لأنني لم أقبل كل ما تورده عليّ قريحتي » .

(١) الباب الأول — الفصل السابع — الفقرة الثانية .

ويناجيني به طبعي ، ويبعث به فكري ؛ ونظرت إلى مغارس الفيطن ، ومعادن الحقائق ، ولطائف التشبيهات ، فسرت إليها بفكر جيد ، وغريزة قوية ، فأحكمت سبورها ، وانتقيت حرها ، وكشفت عن حقائقها ^(١) . وأنت تطالع مضمون ما يقول حين تقرأ قوله ^(٢) :

هل تعلمين وراء الحب منزلة تُدنى إليك ؟ فإن الحب أقصائي
فهو يبحث عن « منزلة » تحقق القرب من المحبوبة تكون فوق الحب ،
حيث أدى الحب نفسه إلى البعد والقطيعة ، مع أن قربه من محبوبته هو في
الحقيقة تحقيق للحب نفسه . وهكذا يعبر بشار عن دورانه في حلقة مفارقة ، لأنه
كلما وجد وسيلة لتحقيق الحب رده الحب مرة أخرى بعيدا عن محبوبته .

هذا المعنى الدقيق العميق في الوقت نفسه يؤديه الشاعر بلغة غاية في السهولة
والبساطة . ولك — بعد — أن تعتبر كلمة « منزلة » من مصطلحات المعتزلة ،
وأن تعيد التأمل في المعنى في ضوء هذا الاعتبار .

وقد مر بنا في حديثنا عن المعتزلة كثير من النماذج الشعرية — سوى
أشعارهم — لأبي نواس ، يبرز فيها بوضوح أثر النزعة العقلية المرفهة في
اقتناص المعاني العميقة وأدائها مع ذلك في لغة ليس فيها لفظة واحدة غريبة .

وفي هذا الاتجاه نقرأ قول ابن المعتز في وصف الخمر ^(٣) :

صَفَتْ وَصَفَتْ زَجَاجَتُهَا عَلَيْهَا كَعْنَى دَقٍّ فِي ذَهْنٍ لَطِيفٍ
أو قوله في وصفها أيضا ^(٤) :

فَقَدْ خَفِيَتْ مِنْ صَفْوِهَا فَكَأَنَّهَا بَقَايَا يَقِينٍ كَادَ يَدْرِكُهُ الشَّكُّ

(١) ابن رشيقي : المدة ١٨٥/٢ .

(٢) وفيات الأميان ١ / ٢٧٢ .

(٣) ديوانه ، ص ٣٢٢ .

(٤) نفسه ، ص ٤١٩ .

أو قوله فيما يشبه الفخر ^(١) :

ورب سرّ كنار الصخر كامنة أمتّ إظهاره مني فأحياني

أو قوله في النسب ^(٢) :

وظباء غرائر مُشَبَّعاتِ المآزرِ
صِرْنَ نحوي بأعين ناعسات الضمائر

فوصفه لصفاء الحمر مرة بالمعنى الدقيق في ذهن لطيف ، ومرة ببقايا اليقين الذي كاد يدركه الشك ، هو وصف عصري متأثر إلى أبعد حد بالنزعة العقلية السائدة . وأيضا وصفه لاختفاء السر في نفسه بالنار الكامنة في الصخر لشدة اختفائه . وكيف أنه بقتله هذا السر في نفسه (وهو في الغالب يقصد عاطفته نحو محبوبة تصد عنه) عاد فتماسك ، وكأنه كان مريضا فعادت إليه الحياة وصار معافى . ثم أخيرا هذه الأعين الناعسات الضمائر ؛ فالأعين الناعسات وصف حسي مألوف ، أما أن تكون ناعسلة الضمائر فهذا هو الجديد ، معنى وأداء .

ولو أنك عدت فتأملت في هذه النماذج لاستوقفتك عبارات « الذهن اللطيف » و « المعنى الدقيق » ، و « نار الصخر الكامنة » ، وكلمات « اليقين » و « الشك » و « الضمائر » ، بلجرياتها على ألسنة متكلمي ذلك العصر ، وبخاصة نظرية « الكمون » التي تحدث فيها المعتزلة وانعكاسها في عبارة « كنار الصخر كامنة » . إنها جميعا تراكيب ومفردات جديدة ، احتاج إليها الشاعر لكي يؤدي عن نفسه تلك المعاني الجديدة .

(د) وهناك إجماع بين القدماء على أن بشار بن برد أول من ذهب مذهب الابتداع هذا ، لكن أحدا لم يعب مبتدعاته . وكل من سموا بشعراء البديع بعد

(١) نفسه ، ص ٤١٥ .

(٢) نفسه ، ص ٢٠٨ .

بعد ذلك إنما كانوا يقتفون أثره ، ولكنهم لم يلزموا حد الاعتدال الذي التزمه فأكسب شعره روعة خاصة .

« كان مسلم بن الوليد - صريع الغواني - مداحا محسنا مجيدا مفلحا . وهو أول من وسع البديع ؛ لأن بشار بن برد أول من جاء به ، ثم جاء مسلم فحشا به شعره ، ثم جاء أبو تمام فأفرط فيه وتجاوز الحد » ^(١) .

والحق أن شاعرا كأبي نواس لم يكن أقل بديعا من مسلم ؛ فله ابتكارات كثيرة فائقة ، وكل ما في الأمر أن ما عد من سقطاته في هذا المجال قليل .

ويبدو لي أن الشعراء بعد بشار كانوا قد استكشفوا بعض وسائل الأداء الشعري الذي ارتبط بالبديع فراحوا يفرضونها أحيانا على معانيهم فرضا حتى تبدو جديدة مبتكرة ، متصورين أن الأداء الجديد يعكس الجلبة على المعنى كذلك . وكان الأصل العكس ؛ أي أن المعنى البديع هو الذي يستجلب الأداء الشعري المبتكر . ومن ثم استكشف النقاد القدامى هذه الأغلوطة بطريقة عفوية عندما أنكروا ما أنكروه على شعراء البديع . فمما أنكروه المبرد وعده ساقطا مطرحا من شعره أبي نواس قوله ^(٢) :

بُحَّ صَوْتُ الْمَالِ مِمَّا مِنْكَ يَدْعُو وَيَصِيحُ

وحين سمع العتابي الشاعر قول أبي نواس :

لَمَّا بَدَأَ ثَلَبُ الصَّدُودِ لَنَا أُرْسِلَتْ كَلْبُ الْوَصَالِ فِي طَلَبِهِ
جَاءَ بِهِ وَالْجَلِيلُ بِعَيْنَيْهِ مَنَقَلْبًا رَأْسَهُ عَلَى ذَنْبِهِ

قال : « والله إنه لشاعر ، ولكن تمادى به حب البديع حتى أغرق فيه » ^(٣)

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ٢٤٥ .

(٢) الموشح ، ص ٤١٤ .

(٣) الموشح ، ص ٤٤٠ .

وأغلب الظن أن هذين الحكمين أخذنا في الاعتبار عبارات « بع صوت المال » و « ثعلب الصدود » و « كلب الوصال » . فالعبارة الأولى قصد بها الشاعر إلى تصوير كيف أن ممدوحه العباس بن عبيدالله كريم لا يبقى على مال عنده ، حتى إن هذا المال يدعو إلى الرفق به وتركه في مكانه ، ولكن دون جدوى . وتكرر هذه الدعوة ولكن دون جدوى ، فالمال لا يطمئن أبدا في خزائنه ، وكل صرخاته ذهبت هباء فلم يفد منها إلا أن صوته بُح .

والعبارة الثانية ربما أراد بها الشاعر أن يعكس معنى المكر في الثعلب على « الصدود » . أما العبارة الثالثة فربما أراد منها أن يعكس كذلك معنى الوفاء في الكلب على « الوصال » . وقد يمكن استخراج معان أخرى من هذه العبارات . وعلى كل فإن الأداء اللغوي هنا يبدو مفتعلا وإن كان بلا شك جديدا . والسر في جودة هذا الأداء هو عملية التشخيص التي تم عن طريق إعطاء الجُماد صفات الكائن الحي ، أو تجسيم المعنوي في صورة حية ملموسة .

وفي هذا الاتجاه نفسه نقرأ بيتي الشاعر أبي العنيس^(١) :

ضرام الحب عَشَّشَ في فؤادي وَحَصَّنَ فوقه طيرُ البَعَادِ
وَأَنْبَذَ للهوى في دَنِّ قلبي فَعَرَبَدَتِ الهمومُ على فؤادي

فضرام الحب يصنع من قلبه عشا يضع فيه بيضة كما تصنع الطيور في الأشجار ، و « طير البعاد » يتولى في هذا العش حضانة هذا البيض حتى يفرخ . ومرة أخرى يجعل ضرامُ الحب من قلبه دَنَّ نبذ ، تشرب منه هموم الحب فتعربد فيه .

وفي هذا الاتجاه أيضا بدأت ظاهرة وصف العناصر الطبيعية الجامدة من خلال العناصر الحية ، الإنسانية وغير الإنسانية . فإذا كأن المألوف نشبه حمرة

(١) نفسه : ص ٤٢٩ .

الحدود بالورد فلا بأس في وصف احمرار الورد بالحدود . فيقول ابن المعتز مثلاً (١) :

وجُلْتَنَارٌ مِثْلُ جَدْرِ الحَدِّ أو مثل أعراف ديوك الهندِ
أو يقول (٢) :

وحلّق البَهَارُ فوق الآسِ جمجمة كهامة الشَّمَّاسِ
ومن هذا الباب أيضاً قول الصنوبري (٣) :

خَجِلَ الورد حين لاحظته النر جس من حسنه وغار البَهَارُ
فقد أضاف إلى هذه الأزهار بعض الخصائص الإنسانية ، كالخجل والملاحظة والغيرة .

وهذا الباب واسع في الشعر العباسي ، وإن استحال فيما بعد إلى ضرب من الصنعة البديعية المتكلفة .

ولأمر ما تركزت قضية الحديد والقديم في العصر العباسي حول أبي تمام والبحري ، واكتسبت شهرة خاصة عندما صنف فيها الحسن بن بشر الأمدي كتابه في « الموازنة » بين هذين الشاعرين . على أنه ليس من الإنصاف أن نقول إن شعر البحري خلا من البديع ، أو إن أبا تمام يدع فيه . فكل ما صنعه أبو تمام في هذا الباب مسبوق إليه . حتى ما وصف به من أنه كان « يريد البديع فيخرج إلى المحال » - (٤) قد وصف به أبو نواس من قبل ؛ فقد أنهم بأنه يقول من الكلام الممتنع والمتناقض (٥) .

(١) ديوانه ، ص ٤٧٥ .

(٢) نفسه ، ص ٤٧٤ .

(٣) فوات الوفيات ١ / ٦١ .

(٤) الموشح ، ص ٤٦٥ .

(٥) نفسه ، ص ٤١٠ .

ومهما يكن من أمر فإن ما يعنينا الآن هو أن أصحاب البديع في العصر العباسي ، ابتداء من بشار ، قد أضافوا إلى المعجم الشعري ألفاظا وتراكيب مستحدثة ، اقتضتها المعاني الجديدة المبتكرة حيناً ، والبحث عن الجديد المعجب أو المثير حيناً ، وتكلف ذلك في بعض الحالات .

(هـ) وبين ذلك المعجم التقليدي وهذا المعجم الحديث لا يفوتنا أن نلاحظ دوران قدر غير يسير من المعجم القرآني في أشعار العباسيين. على أنه ليس لنا - ابتداء - أن نستدل من هذه الظاهرة بحال من الأحوال على نزعة إلى التدين لدى شعراء ذلك العصر ؛ لأن الظاهرة مشتركة لدى شعراء مثل أبي العتاهية من جهة ، وأبي نواس من جهة أخرى . والأمر في تصورنا لا يعدو أن يكون دليلاً على جانب من جوانب ثقافة الشعراء في ذلك العصر . وقد كان حفظ القرآن لدى الأكثرية منهم أول مرحلة من مراحل التحصيل .

وربما كان أبو العتاهية - بحكم موضوع الزهد الذي أكثر من قول الشعر فيه - أكثر الشعراء استخداماً لهذا المعجم . ونسوق هنا بعض الأمثلة .
يقول (١) :

وَأَحْضِرْتُ الشُّحَّ النَّفُوسُ فِكَلْهَا إِذَا هِيَ هَمَّتْ بِالسَّمَاحِ تَجَنَّبَتْ
فهو هنا يلتفت إلى قوله تعالى (٢) : « وَأَحْضِرْتُ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ » .
ويقول (٣) :

أَرَى الْمَوْتَ دَيْنًا لَهُ عِلَّةٌ فَتِلْكَ الَّتِي كُنْتُ مِنْهَا تَحِيدُ
فيلتفت كذلك إلى قوله تعالى (٤) : « وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ

(١) ديوانه ، ص ٧٧ .

(٢) النساء : ١٢٨ .

(٣) ديوانه ، ص ١٠٦ .

(٤) ق : ١٩ .

بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ .

ويقول (١) :

ليت شعري وكيف حالك يا نَفْسُ سُ غداً بين سائق وشهيدٍ
فيلتفت إلى قوله تعالى (٢) : « وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ
وَشَهِيدٌ » .

ويقول (٣) :

تموت فرداً وتأتني يوم القيامة فرداً
من قوله تعالى (٤) : « وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا » .
ويقول أبو نواس (٥) :

إن للموت أخذةً سبق للمح بالبصر
ملتفتا إلى قوله تعالى (٦) : « وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ
بِالْبَصَرِ » .
ويقول أيضاً (٧) :

والمرء ما عاش عاملٌ نصيبٌ لا ينقضي حرصه ولا أملُه
ملتفتا إلى قوله تعالى (٨) — وإن كان في غير المعنى : « وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ

(١) ديوانه ، ص ١٢٣ .

(٢) ق : ٢١ .

(٣) ديوانه ، ص ١٢٥ .

(٤) مريم : ٩٥ .

(٥) ديوانه ، ص ٦١٢ .

(٦) القمر : ٥٠ .

(٧) ديوانه ، ص ٦١٥ .

(٨) الغاشية : ٣ .

خَاشِعَةً . عَامِلَةً نَاصِبَةً » .

أو يقول ^(١) :

ولا تحسبنَّ اللهَ يغفلُ ساعةً ولا أن ما يخفى عليك يغيبُ
مرتكزا في هذا على قوله تعالى ^(٢) : « وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا
يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ » .

بل إنه يعيد صياغة الحديث الشريف : « الأرواح جنود مجنّدة ، فما تعارف
منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف » — في بيتين له من قطعة في شكوى
الحب ^(٣) :

إن القلوب لأجنّاد مجنّدة لله ، في الأرض بالأهواء تختلفُ
فما تعارف منها فهو مؤتلف وما تناكر منها فهو مختلف
ويقول الشاعر أبو الشيص ^(٤) في إحدى مدائحه :

إلى علم البأس ، في كفه من الجود عينان نضاختانِ
ملتفتا إلى قوله تعالى ^(٥) : « فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّخَتَانِ » .
ويقول الشاعر ربيعة الرقي في إحدى غزلياته ^(٦) :

فاتقني الرحمة فينـا واحذري يوم القيـاصِ
مشهدا يؤخذ بالأقـ دام فيه والنواصيـ

(١) ديوانه ، ص ٦١٥ .

(٢) إبراهيم : ٤٢ .

(٣) ديوانه ، ص ٢٧٧ .

(٤) طبقات ابن المعتز ، ص ٨٠ .

(٥) الرحمن : ٦٦ .

(٦) طبقات ابن المعتز ، ص ١٦٠ .

مغيرا الترتيب في سياق الآية الكريمة ^(١) : « يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ » .

وتكفينا الأمثلة السابقة للدلالة على شيوع الظاهرة ؛ وهي أن المعجم القرآني دخل في معجم الشعراء العباسيين بشكل ملحوظ ، وصار ركيزة من ركائزهم في الأداء الشعري .

(و) وأخيرا نتوقف عند أثر النزعة الشعبية فيما ظهر كذلك في الشعر العباسي من ميل إلى السهولة في الأداء على نحو يقترب كثيرا من لغة العامة وتراكيبها

وقد تداول شعراء العصر في مجال الغزل عبارات جديدة تعكس رقة مشاعرهم وتهذيبهم الوجداني ، كما تعكس تقديرهم للمرأة على الرغم من كل شيء . فأبو العتاهة ^(٢) يخاطب محبوبته بقوله : « سيدتي » . و « أختي » ، ويتحدث عنها بكلمة « مولاتي » ^(٣) . وأبو نواس يقول : « يا أُملي » ^(٤) ، وابن شادة المخنث ^(٥) يقول : « يا سَكْنِي » . وابن المعتز ^(٦) . وابن الصيقل ^(٧) كلاهما يستخدم عبارة : « يا سيدي » . إلى غير ذلك مما استخدمه الشعراء من عبارات التلطف .

ولكن الأمر لا يقتصر على هذا الأسلوب الناعم في مخاطبة المحبوب ، بل يظهر الروح العامي في الأداء الشعري بصفة عامة . وكل من يتأمل في ديوان أبي

(١) الرحمن : ٤١ .

(٢) وفيات الأعيان ١ / ٢٢١ .

(٣) الموشح ، ص ٤٠٤ .

(٤) ديوانه ، ص ٣٢٦ .

(٥) طبقات ابن المعتز ، ص ٣٣٢ .

(٦) ديوانه ، ص ٣٧٠ .

(٧) معجم الشعراء ، ص ٥٠٣ .

العتاهية يدرك أنه في كثير من الأحيان لا يستمع إلى شاعر بل إلى رجل يتكلم .

ونحن نقول اليوم في التعبير العامي : « حد الله بيني وبينك » ، وأبو العتاهية يقول :

الله بيني وبين مولاتي أبدت لي الصدَّ والملالاتِ
ونقول أيضا عن الشيء الذي لا قيمة له : « ما يسوى » ، ويقول أبو العتاهية :

ولربما سُئل البخ — لُ الشيء لا يسوى فتبلا
ولو تحرى الفصاحة لقال : لا يساوي .

ونقول كذلك عن الشيء ترتاح له النفس : « يرد الروح » ، ويقول أبو العتاهية :

لولا يزيدُ بنُ منصور لما عشت هو الذي رد روحي بعد ما مت
وقد قلنا إنه كثيرا ما يقول الشعر وكأنه يتكلم . وقد حكى بعض أصحابه أن رجلا جاء فهمس في أذنه بشيء فبكى ، وحين سأله الحاضرون عن سبب بكائه قال وهو لا يقول شعرا : مات والله سعيد بن وهب . رخم الله سعيد بن وهب ! يا أبا عثمان أبكيت عيني ! يا أبا عثمان أوجعت قلبي . فعجب الناس من طبعه ، « وأنه تحدث فكان حديثه شعرا موزونا » ^(١) . ووضع هذا الكلام في صورة الكتابة الشعرية هكذا :

مات والله سعيدُ بنُ وهبِ رخم الله سعيد بن وهبِ
يا أبا عثمان أبكيتَ عيني يا أبا عثمان أوجعت قلبي

(١) ديوانه ، ص ٤٩٥ - ٤٩٦ .

والبيتان عاميان أو شعبيان في مجملهما . وقوله « أوجعت قلبي » قريب من قولنا اليوم « حاجة توجع القلب » .

ولم يكن أبو العتاهية وحده في هذا اللون من الأداء الشعري الذي يرتكز كثيرا على معطيات اللغة الكلامية العامية . فأبو العباس محمد بن القاسم الدمشقي يستخدم عبارتنا الدارجة التي نقولها اليوم لشخص كنا نؤمل فيه خيرا فخذلنا ، وهي : « سودت وجهنا » . فيقول (١) :

يا بياض المشيب سوّدَت وجهي عند بيض الوجوه سود القرون

وقال الشاعر ماني الموسوسي (٢) :

شكوتُ إليه ما لقيت من الهوى فقال : على رِسْلٍ ! قَمِيتُ ، فماذني ؟

ولك أن تتأمل في عبارة « فمت » ، فرجما ذكرتك بتعبيرنا الدارج اليوم : « مت في جلدي » — لا بقصد الموت الحقيقي بل تعبيرا عن الخوف الشديد .

والشاعر يوسف الصيقل يقول (٣) :

هان الذي ألقى عليك ، أنا أموت وأنت تلعبُ

وكأنه يقول بلهجتنا الدارجة اليوم : « وأنت يهملك حاجة ؟ ! إحنا نموت وأنت ولا على بالك » .

وجحظة البرمكي يقول (٤) :

فقلت لها : بَخِلْتُ عليَّ بِقُظَى فجودي في المنام لِسْتَهَامِ
فقلت لي : وَصَرْتُ تَنَامُ أَيضاً وتطمع أن أزورك في المنام

(١) معجم الشعراء ، ص ٣٦٩ .

(٢) نفسه ، ص ٣٨٧ .

(٣) نفسه ، ص ٥٠٣ .

(٤) وفيات الأعيان ١ / ١٣٣ .

وكأنها تقول له بلهجتنا الدارجة : « وكمآن بيجيلك نوم ؟ والله عال ؟ » !

والشواهد على هذه الظاهرة أكثر من أن تحصى . وهي إن دلت على شيء فإنما تدل على أن نزعة واضحة إلى جعل الشعر قريبا جدا من لغة الناس اليومية قد أخذت تتأكد في العصر العباسي جيلا بعد جيل . وحين يستخدم الشعر لغة الناس اليومية فإنه يعكس بالضرورة الدلالات الإشارية والإيماءات المعنوية التي اكتسبتها هذه اللغة من خلال الاستعمال والدوران على ألسنة الناس . وفي هذا قدرتها التعبيرية . فأنت إذا نظرت إلى عبارة الشاعر : « وصرت تنام أيضا » نظرة مجردة لرأيت فيها جملة خبرية بسيطة ، ولكن ارتباطها بروح الأداء الشعبي للغة أكسبها دلالة معنوية وشعورية تتجاوز الدلالة المباشرة لها بوصفها مجرد جملة خبرية .

وطبيعي أن هذا الطراز من الأداء الشعري كان محببا إلى عامة الناس في العصر العباسي ، أي إلى القطاع العريض من المجتمع أما خاصة المثقفين فلم يكونوا جميعا رافضين له . والحق إن هذا الطراز من الأداء الشعري يسجل تطور اللغة العربية في العصر العباسي من حيث هي أداة تعبير .

— ٣ —

وننتقل الآن إلى النظر فيما أصاب موسيقى الشعر وأوزانه من تطور .

(أ) ونلاحظ في البداية أن النزعة الخطابية قد ظلت متسلطة على قطاع عريض من شعر العصر . وهذه النزعة تقتضي أن يكون الشعر بحيث يملأ الفم عند إنشاده ، حتى يملأ الأذان عند الإصغاء إليه . وعبرة « يملأ الفم » هنا ليست من اختراعنا ، بل وردت على لسان الشاعر أبي نواس نفسه ، فقد قال

ذات مرة : « لو كان شعري كله يملأ الفم ما تقدمني أحد » (١) . وكأنه يعرف جيداً ما عرفه أهل زمانه من أن شعره من طرازين : طراز من ذلك اللون الجمهوري الإيقاع ، الذي يملأ الفم عند إنشاده ، وطراز آخر هادئ ناعم ، أدنى إلى أن تقرأه بعينك فتستمتع به بعقلك وحسك من أن تسمعه بأذنك .

وقد استتبع النزعة الخطابية بالضرورة ، وحتى يكون الشعر بملء الفم ، استطاع الشاعر للأوزان الطويلة في صورتها الكاملة . حتى يتحقق الإشباع الصوتي عن هذا الطريق .

وقد كان السبب الأساسي في استمرار هذه النزعة الخطابية في جانب من شعر العصر العباسي أن قدراً غير يسير منه كان يتجه إلى المدح ؛ فكان الشعراء يقومون بين يدي الممدوح في مجلسه والناس حضور ، يلقون قصائدهم ، أو إن شئت ينشدونها . وكان الوقع الأول المباشر للقصيدة كثيراً ما يحدد مقدار قبولها ، والمنحة التي يكافأ بها الشاعر عليها . إنه موقف خطابي من الطراز الأول .

ومنذ عهد بشار (٢) جرت عادة الشعراء على أن يذهبوا بقصائدهم الجديدة إلى مسجد المدينة ، حيث تلتقي جماهير الأدباء والمتأدبين ، فينشدوا هذه الجماهير ما جادت به قرائحهم . وقد ظل هذا التقليد إلى عهد أبي تمام (٣) . وكذلك كان المتنبي ينشد سيف الدولة في حضور حشد كبير من الشعراء والأدباء وعلماء اللغة . بل يبدو أن ظاهرة الإنشاد على المستوى الجماهيري (أي خارج قصور الممدوحين ومجالسهم ، وخارج المسجد الجامع) كانت قد صارت مألوفة في عهد المتنبي . فقد « ذكر الإفلحي أن المتنبي أنشد سيف الدولة بن حمدان في الميدان قصيدته :

لكل امرئ من دهره ما تعودا وعادات سيف الدولة الطعن في العدا

(١) الموشح ، ص ٤٠٩ .

(٢) نفسه ، ص ٤٨٦ .

(٣) انظر نفسه ، ص ٤٦٨ .

فلما عاد سيف الدولة إلى داره استعاده إياها ، فأنشدها قاعدا ، فقال بعض الحاضرين ... لو أنشدها قائما لأسمعَ ؛ فإن أكثر الناس لا يسمعون » ^(١) . وهذا يدلنا على أن جمهور المستمعين حتى في داخل القصور كان كبيرا ، وأنه كان من الضروري — عند ذاك — أن ينشد الشاعر قصيدته واقفا بصوت جهوري حتى يسمع كل الناس .

ويبدو أن أبا تمام كان يتقن فن الإنشاد فيستحوز بذلك على ألباب المستمعين إليه ، شأنه في هذا شأن الخطيب . وقد أدرك هذه الحقيقة معاصره ومنافسه دعبل الخزاعي فقال : « لم يكن أبو تمام شاعرا ، إنما كان خطيبا ، وشعره بالكلام أشبه منه بالشعر » ^(٢) — يقصد أنه أشبه بكلام الخطباء .

ومن جهة أخرى نعرف أن بعض الشعراء كانوا يحتشدون لعملية الإنشاد هذه وكأنهم مقبلون على غناء أو ترنيل . فبشار « كان إذا أراد أن ينشد شعرا صفق بيديه . وتنحنح ، وبصق عن يمينه وشماله ، ثم ينشد » ^(٣) . وكذلك كان البحري يتشدق ويتراور في مشيه ، مرة جانبا ، ومرة القهقري ، ويهز رأسه مرة ، ومنكبته أخرى ^(٤) ، كل ذلك في أثناء إنشاده ، وكأنه ممثل .

وتدلنا هذه الشواهد وغيرها على أن النزعة الخطابية ظلت تفرض نفسها على الشعر في العصر العباسي فإذا بالشاعر حريص على بناء إيقاعات مجلجلة ، تنتهي به من وقت إلى آخر إلى وقفات عالية النبرة . وكل هذا لكي يحدث التأثير الأخاذ للجمهور . ويجدد من آونة إلى أخرى نشاطه إلى الاستماع والمتابعة . وكانت الأوزان الطويلة — كما قلنا — هي في الغالب الإطار الإيقاعي الأنسب لتحقيق هذا الهدف . ولك أن ترجع إلى دواوين كبار شعراء العصر ، الذين

(١) وفيات الأعيان ١ / ١٢٤ - ٥ .

(٢) الموشح ، ص ٤٦٥ .

(٣) الأغاني ٣ / ١٣٥ (ط. بيروت) .

(٤) ياقوت : معجم الأدباء ٦ / ٤٠٤ .

صرفوا القدر الأعظم من نشاطهم الشعري في المدح ، فهناك يتحقق لك أن الأغلبية العظمى من هذه المدائح ، قد وضعت في قالب وزن من الأوزان الطويلة . وأن أكثر هذه الأوزان استخداما هو أطولها ، كالبيسط والطويل والكامل .

على أنه ينبغي أن نتنبه هنا إلى أن النزعة الخطابية لم تكن مقصورة على شعر المدح ؛ فقد كان شعر الزهد كذلك في حاجة إليها . ذلك أن شعر الزهد كان يقصد به جماهير الناس بعامه ، ولم يكن يقصد به الخلفاء والأمراء وعلية القوم وأثريائهم . إنه فن شعبي بصفة أساسية . يصنع للقطاعات العريضة من الفقراء ومتوسطي الحال بلسما لمعاناتهم وضيق أحوالهم . ولا بد لهذا من اصطناع عنصر التأثير الخطابي فيه .

لنستمع مثلا إلى هذه النغمات ، بل الدمدمات ، التالية من أبي العتاهية ، حيث يقول ^(١) :

يا ساكن الدنيا ، لقد أوطنتها	وأمنتها ، عجباً ! وكيف أمنتها ؟
وشغلت قلبك عن معادك بالمنى	وخدعت نفسك بالهوى ، وفنتها
أو حين يقول ^(٢) :	

أمع الممات يطيب عيشك يا أخي ؟ !	هيهات ! ليس مع الممات يطيب
رُغ كيف شئت عن البلى ، فله على	كل ابن أنثى حافظ ورقيب
كيف اغتررت بصرف دهرك يا أخي	كيف اغتررت به ، وأنت لبيب ؟

إن صيغ النداء والتعجب والاستفهام والأمر ، وتكرار ذلك ، مع تكرار بعض العبارات — كل ذلك يوفر لهذه الأبيات نبرة خطابية عالية . ولا نهاية للشواهد في هذا الباب ؛ فكل الشعر الوعظي ينتمي إليه .

(١) ديوانه ، ص ٨٧ .

(٢) نفسه ، ص ٢٨ .

ومن جهة أخرى ينبغي أن تنبه كذلك إلى أن الأوزان الطويلة ليست بذاتهما ما يجعل الشعر خطايا ، وإنما المعول على ما يملأ به الشاعر هذه الأوزان من صيغ ومرتكزات صوتية (تأمل في البيت الأول المعادلة الصوتية بين نهاية الصدر وبداية العجز : أو طنتها - وأمنتها ، ثم تكرر هذا المرتكز في أول العجز ونهايته : أمنتها - أمنتها ، ثم تأمل كيف كانت لفظة « عجباً » بينهما منقطعة عنهما وهي في الوقت نفسه الجسر الذي يربط بينهما) .

ومن ثم لا نعجب إذا نحن وجدنا الشعراء يستخدمون هذه الأوزان الطويلة نفسها أحيانا في مجالات بعيدة بطبيعتها عن الخطابية ، كالنسيب والحمريات والزهريات وما أشبه . لنستمع على سبيل المثال إلى هذا الصوت من ابن المعتز^(١) :

(من البسيط)

طال النهار ، فأين الليل والسهَرُ	إني لبِدْرِي وبَدْرِ الليل منتظرُ
يا طول شوقي إلى نوم الرقيب وقد	خَلَا حبيبيَ لي حتى بدا السَّحَرُ
يا قلب صبرا على يوم الفراق ، فقد	حق الذي منه حقا كنت أنتظر
يا شوق خد من حياتي ، واتركنَّ زما	نَ البين ، ما في حياتي بعدهم وطَرُ

فعلى الرغم من طول الوزن لا ترتفع فيه النبرة الخطابية على نحو ما لمسنا في أبيات أبي العتاهية ، بل توشك النغمة العامة هنا أن تكون ضربا من الأنغام الرومنسية الهادئة الحاملة .

(ب) والشعر الكثير الذي كان يختار للغناء في ذلك العصر كانت تتوافر فيه هذه النبرة الهادئة الهامسة في بعض الأحيان ، بغض النظر عن طول الوزن وقصره . فمن الصعب علينا أن نتصور أحد ملحنين ذلك العصر يصنع لحنا في أبيات أبي العتاهية السابقة ، أو في غيرها من شعر المدح الجمهوري الصوت ، في حين يسهل هذا التصور بالنسبة لأبيات ابن المعتز هذه . ومن ثم فإننا نرى أن

(١) ديوانه ، ص ٢١٣ .

الفكرة المستفيضة ، القائلة بأن الشعراء إنما اجتزأوا الأوزان وقصروها من أجل أن يسهل تلحينها وغناؤها ، فكرة تحتاج إلى إعادة نظر .

ومهما يكن من أمر فإن ظاهرة تقصير الأوزان لم تكن جديدة في العصر العباسي ، ولكن الحديد فيها هو إكثار الشعراء من استخدام الأوزان المجروعة ، ومبالغتهم في اختزالها إلى حد أن صار البيت أحيانا من تفعيلتين ، كل تفعيلة تكون شطرة . على أننا لا نجد من هذا الوزن سوى نماذج ضئيلة للغاية ، منها قصيدة سلم الخاسر في مدح الهادي ، التي يقول فيها ^(١) :

موسى المطر غيث بكر
ثم انهمر ألوى المر

ومنها ما كتبه موسى بن عبيد الله بن يحيى بن خاقان (ت ٣٢٥ هـ) على خاتم له ^(٢) :

دين بالسئن موسى ثفن

والتفعية في المثالين من وزن مستعلن ، فالوزن إذن يمكن أن يسمى بمجزوء مجزوء الرجز .

وقد نسب لأبي العتاهية وزن قيل إنه ابتدعه حين جلس إلى أحد القصارين فاستمع إلى صوت الكدّين (مدقة القصار) فقال على إيقاعه :

النبون مفنيات واحدا فواحدا

كأنه نظر إلى القصار وقد أخذ ثوبا بعد ثوب ، فشبهه بأخذ الموت إنسانا بعد إنسان ^(٣) .

(١) محمد مصطفى هدارة : نفسه : ص ٣٧٣ - نقلا عن تاريخ الخلفاء وأمراء المؤمنين ، ص ١٨٧ .

(٢) معجم الشعراء ، ص ٢٩١ .

(٣) انظر طبقات ابن المعتز ، ص ٢٢٩ - ٢٣٠ .

على أنه من الممكن أن يخرج هذا الوزن على أنه من مجزوء الرمل . وهو
على كل حال ليس خارجا عن دوائر الخليل .
ومن هذا الوزن نفسه قال ابن المعتز ^(١) :

أَسْأَلَتْ طَلَلًا بِالْبُرْقِ قَدْ خَلَا
مُحَوَّلًا جَرَّتْ بِهِ الرِّيحُ ذَيْلًا مُعْجَلًا
هَلْ أَصَابَ بَعْدُنَا مِنْ سَلِيمِي مَنْزِلًا

ومن الأوزان القصيرة التي بدت غريبة للوهلة الأولى قول أبي العتاهية ^(٢) :

عُتِبُ مَا لِلخِيَالِ خَبْرِي وَمَالِي
لَا أَرَاهُ أَتَانِي زَائِرًا مَذْلِي
لَوْ رَأَيْتُ صَدِيقِي رَقَ لِي أَوْ رَثَى لِي
أَوْ يَرَانِي عَدُوِّي لَانَ مِنْ سُوءِ حَالِي

ومن ثم قيل له : خرجت من العروض ، فقال : أنا أكبر من العروض ^(٣) .
والحقيقة أنه لم يخرج من العروض ؛ فهذا الوزن من مجزوء الخفيف . وفي هذا
الوزن أيضا قال ابن المعتز ^(٤) :

طَالَ وَجْدِي وَدَامَا وَفَنَيْتُ سَقَامَا
أَكَلْتُ اللَّحْمَ مِنْهُ وَأَذَابُ الْعِظَامَا
آلُ سَلَمَى غِيْضَابٌ فَمَاذَا عَلَيَّ ؟ مَا ؟

وأیضا قد ظهر لدى الشاعر مطيع بن إياس وزن راقص الإيقاع في قوله ^(٥) :

(١) ديوانه ، ص ٣٥٨ .

(٢) ديوانه ، ص ٦١٨ .

(٣) أنظر أمالي المرتضى - مطبعة السعادة - ج ١ ص ٢١٢ .

(٤) ديوانه ، ص ٤١٠ وفي الشطر الأخير اختلال في الوزن .

(٥) معجم الشعراء ، ص ٤٥٥ .

إكليلها ألوانُ ووجهها فتان
وخالها فريد ليس له جيران
قد جدّلت فجاءت كأنها عنان

وفي نفس هذا الإيقاع قال الشاعر يوسف بن الصيقل ^(١) :

يا مستحل ظلمي أما تخاف ربك
عاقبتني بريئاً وقد غفرت ذنبك

وأيضاً قال فيه ابن المعتز ^(٢) :

يا جوهر الإخوانِ وحاية الزمانِ
ودولة المعالي وروضة الأمان
عِشْ لي كعمر قولي فيك فقد كفاني

وهذه الأوزان القصيرة قد أضفت على الشعر ألواناً من الإيقاع السريع . وإن كانت موسيقية الشعر فيها رخوة في الغالب . وذلك لاستخدامها في مجال الغزل والنسيب اللذين تأثرا كثيراً برهافة الحس في ذلك العصر . ومع ذلك استخدمت هذه الأوزان في مجالات أخرى .

(ج) وقد ظل الالتزام بالقافية الموحدة في القصيدة هو المبدأ العام السائد ، إلا من محاولات محدودة لدى بعض الشعراء في التخفيف من حدة تكرارها الصوتي (أي تكرار حرف الروي فيها) ، فكانت القصائد المزدوجة . التي يقفي فيها كل بيت تقفية مستقلة ، تبرز في نهاية عجزه ونهاية صدره على السواء . ولكن دون التزام بتكرارها في سائر أبيات القصيدة . وقد عرفنا من قبل المجالات الأساسية التي استخدم فيها نظام المزدوج .

(١) نفسه ، ص ٥٠٣ .

(٢) ديوانه ، ص ٤٢٩ .

وكان من هذه المحاولات كذلك كتابة « الخمسات » ، وفيها تقسم القصيدة إلى وحدات ، كل وحدة من خمس شطرات ، ولكل وحدة قافية مستقلة تتكرر في نهاية شطراتها الخمس ، دون التزام بها في الوحدات الأخرى .

وربما كانت المحاولة الطريفة حقاً لكسر حدة القافية ، على الرغم من الإبقاء عليها ، هي تلك التي نطالعنا في نموذجين بارزين ذا عند أبي العتاهية وابن المعتز .

ولنقرأ الآن مقطوعة أبي العتاهية . يقول :

يا ذا الذي في الحب يلحى ! أما والله لو كُلفتَ منه لِمَا كُلفتُ من حِبِّ رَخيِمٍ لما
لُستَ على الحب . فذرني وما ألقى ؛ فإنني لست أدري بما بليتُ ، إلا أنني
ينما أنا بباب القصر — في بعض ما أطوف في قصورهم — إذ رمى ظبي قلبي
بسهام فما أخطأ بها قلبي ، ولكنما سهواً عينا له ، كلما أراد قتلي بهما
سلاماً .

كلا ، لم تكتب هذه المقطوعة هكذا . ولكنها كتبت بالشكل المألوف كما يلي :

يا ذا الذي في الحب يلحى أما	والله لو كلفت منه لِمَا
كلفت من حب رخيِم . لما	لمت على الحب . فذرني وما
ألقى ، فإنني لست أدري بما	بليت ، إلا أنني بينما
أنا بباب القصر — في بعض ما	أطوف في قصرهم — إذ رمى
قلبي غزال سهواً . فما	أخطأ بها قلبي ، ولكنما
سهواً عينا له كلما	أراد قتلي بهما سلماً (١)

(١) ديوانه . ص ٢٣٨

وعلى الرغم من تقفية صدور الأبيات وأعجازها فإنك حين تقرأها لا يمكن إلا أن تقرأها قطعة واحدة متصلة ، حيث ينعطف بك الكلام من بيت إلى بيت لاتصال المعنى ، حتى تصل إلى نهاية ، وكأنها دفقة مستمرة . وهذه الصورة أشبه شيء بآخر ما ابتكره شعراء التجديد في عصرنا الراهن ، وهو ما يعرف باسم القصيدة المدبورة أو المستمرة . لكن النقاد القدامى رفضوا هذه التجربة ، وسموا تلاخم الكلام بين أبيات القصيدة على هذا النحو « مضمنا » ، والمضمن – كما قالوا – عيب شديد في الشعر ، وخير الشعر ما قام بنفسه ، وخير الأبيات عندهم ما كفى بعضه دون بعض^(٢) .

وقد كانت هذه التجربة حرة أن تؤدي إلى تجديد جوهري في قالب القصيدة وفي بنائها الموسيقي منذ ذلك العصر ، ولكن تعنت النقاد القدامى في هذا الصدد جعلها تتأخر اثني عشر قرنا حتى تعود إلى الظهور في وقتنا الراهن .

ومهما يكن من شيء فقد أعطى العصر العباسي الشيء الكثير . والكثير جدا .

(٢) الموشح ص ٤٠٠ .

الفهرس

افتتاح

الباب الأول

الأدب العباسي في رحلة العصر

١٣	الفصل الأول : الثورة العباسية
٤١	الفصل الثاني : الصراع بين الشيعة والعباسيين
٦٩	الفصل الثالث : الصراع بين العرب والموالي
١٠٥	الفصل الرابع : صراع الشعوبية
١٢٧	الفصل الخامس : الصراع بين العرب والروم
١٧٧	الفصل السادس : الصراع الديني والفكري
٢٤٩	الفصل السابع : وجهان لعملية واحدة

الباب الثاني

٣١٧	الفصل الأول : عالم الشاعر والذوق الجديد
٣٥٦	الفصل الثاني : الجديد في الموضوع الشعري
٤٠٩	الفصل الثالث : في الأداء الشعري